Abbildungsnachweise

1 Joh. Maringer, Vorgeschichtliche Religion, Benziger, Einsiedeln–Zürich–Köln 1956, Abb. 41, S. 209.
2 Maringer, Abb. 42, S. 209.
3 Maringer, Abb. 53, S. 262.
4 R. L. M. Derolez, Götter und Mythen der Germanen, Benziger 1953, Tafel 2, S. 17.
5 Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, I, de Gruyter, Berlin, 1956, Tafel II.
6 Derolez, Tafel 161, S. 161.
7 Derdolez, Abb. 6, S. 159.
8 Photo aus Borby.
9 Derolez, Tafel 26, S. 225.
10 Franz Rolf Schröder, Skadi und die Götter Skandinaviens, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1941, Abb. 2, S. 85.
11 Photo aus Kulturhistoriska föreningen, Lund.
12 de Vries, Abb. 6, S. 117.
13 Derolez, S. 251.
14 Wilhelm Holmqvist, Sveriges forntid och medeltid, Malmö ljustrycksanstalt, Malmö, 1949, S. 180.
15 Holmqvist, S. 181.

Baltische Religion

von

Haralds Biezais

Vom Verfasser autorisierte Übersetzung
aus dem lettischen Originalmanuskript
von Ingeborg Lilienblum, Marburg/Lahn

Ausdehnung der Ur-Balten

Größte wahrscheinliche Ausdehnung der Balten

Die religiösen Vorstellungen der baltischen Völker sind in den Kreisen der Fachleute nicht ganz unbekannt. Hier wären besonders Namen wie Mannhardt, v. Schröder und Bielenstein aus dem vorigen Jahrhundert zu nennen. Aus neuerer Zeit sind – abgesehen von einzelnen kleineren Aufsätzen unterschiedlichen Wertes verschiedener Verfasser – meine eigenen Veröffentlichungen zu erwähnen. Sie sind von dem Bemühen getragen, alle Ausführungen auf einer möglichst sicheren quellenkritischen Grundlage aufzubauen. Auf diese Weise können manche Ansichten als überholt ausgeschaltet und neue Einsichten erschlossen werden. Trotzdem muß man sagen, daß die Erforschung der baltischen Religion sich erst am Anfang befindet. Darum können in dieser Übersicht viele Probleme nur angedeutet, jedoch nicht gelöst werden. Es fehlt noch immer für viele wichtige Fragen an monographischen Darstellungen. Der Verfasser dieser Arbeit weiß das sehr wohl. Daher werden hier nicht nur die derzeitigen Forschungsergebnisse dargeboten, sondern es wird auch auf Probleme hingewiesen, die vorläufig noch offen bleiben müssen. Aber auch in ihrer jetzigen sehr begrenzten Form ist diese Arbeit der erste umfassendere Versuch, der internationalen Forschung einen möglichst abgerundeten Überblick über die Religion der baltischen Völker zu bieten.

Das schwierigste Problem liegt darin, daß die geschichtliche Entwicklung der baltischen Völker sehr verschieden verlaufen ist. Die alten Prußen sind als ethnische Einheit erloschen, und die Quellen über ihre Religion sind sehr spärlich und sekundär. Aber auch die beiden anderen baltischen Völker, die Letten und Litauer, sind auf Grund der kirchengeschichtlichen und politischen Umstände sehr verschiedene Wege gegangen, was nicht ohne Bedeutung im Hinblick auf die Auswertung der religionsgeschichtlichen Quellen ist. Diese Umstände muß man sich immer vor Augen halten, besonders wenn man in den Quellen voneinander abweichende religiöse Vorstellungen und kultische Bräuche antrifft.

In Hinblick darauf, daß die ethnische Zugehörigkeit der baltischen Völker, die Verwandtschaft ihrer Sprachen mit anderen indoeuropäischen Sprachen sowie ihre Geschichte und Sozialstruktur einem breiteren Leserkreis unbekannt sind, ist es nötig, als Einleitung einige Seiten dieser Information zu widmen.

Dies ist auch deshalb erforderlich, weil die religiösen Probleme nicht außerhalb des Gesamtzusammenhangs mit dem kulturellen Leben zu lösen sind. Eine solche Übersicht wird in möglichst knapper Form in der Einleitung geboten.

Dem Herausgeber, *Dr. Chr. M. Schröder*, der diese Arbeit nicht nur wohlwollend in seine Reihe aufgenommen und dadurch einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht, sondern sie auch mit stetem Interesse begleitet sowie eine sorgfältige sprachliche Durchsicht vorgenommen hat, spreche ich meinen verbindlichen Dank aus.

Åbo, im Frühjahr 1975 *Haralds Biezais*

Zur Aussprache

Lettisch:

Selbstlaute:

Ein Strich über Selbstlauten bedeutet, daß sie lang sind: *ā, ē, ī, ū* (wie Name, See, Biene, Ruder).
o ist eine Lautverbindung, die mit *u* beginnt und mit *a* endet.
ie ist eine Lautverbindung, die mit *i* beginnt und mit *a* endet.

Mitlaute:

c ist aus *t* und *s* bestehende Affrikata (wie Zahn).
s ist stets stimmlos (wie es).
z ist stets stimmhaft (wie Hase).
č, š, ž werden wie *tsch* (Peitsche), *sch* (Schrift) und stimmhaft *sch* (wie fr. journal) gelesen.
ķ, ļ, ŗ, ņ sind aus den Verbindungen *kj, lj, rj, nj* entstanden und mouilliert zu lesen.

Litauisch:

Nur teilweise Abweichungen vom Lettischen:

Selbstlaute:

ė ein langes *e* (wie See).
o und *ō* kurzes und langes *o* (wie Ort und Ohr).
Die „gehäkelten" Selbstlaute *(ą, ę, į, ų)* werden in An- und Inlaut lang gelesen, *ę́* außerdem wie Bär.
y wie *ī* (wie Biene).

Weitere Erklärungen zur Aussprache bei *Endzelin*, J., Lettisches Lesebuch. Grammatische und metrische Vorbemerkungen, Texte und Glossar, Heidelberg 1922.

I. EINLEITUNG

1. Ethnische Zugehörigkeit, Sprache und Geschichte der Balten

Mit dem gemeinsamen Namen Balten werden drei Völker bezeichnet: die Letten, die Litauer und die alten Prußen. Die Sprachwissenschaftler haben ihnen bereits seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in mancherlei Zusammenhängen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Das ist damit zu erklären, daß die baltischen Völker in ihren Sprachen in viel stärkerem Maße als alle anderen Völker Europas Eigenheiten bewahrt haben, die nur aus einer nahen Verwandtschaft mit der indoeuropäischen Ursprache zu verstehen sind. Es gibt viele solcher Elemente. Das Interesse für die indoeuropäische Ursprache hat daher dazu geführt, sich besonders mit den baltischen Sprachen zu beschäftigen. Diese sprachlichen Zusammenhänge sind seinerzeit von Sprachforschern wie Bopp, Meillet, Walde, Vasmer, Endzelīns u. a. untersucht worden. Das Interesse für die Sprachen dieser Völker hat bis in die jüngste Zeit hinein nicht nachgelassen[1]. Nur die lange politische Abhängigkeit von anderen Völkern, besonders in den letzten Jahrhunderten von den Slaven, hat dazu geführt, daß die Sprachen der baltischen Völker als slavische angesehen wurden. Diese Auffassung entbehrt, wie Sprachwissenschaftler in ihren Untersuchungen mehrfach nachgewiesen haben, jeder ernsthaften Grundlage[2]. Das Alter und ihre Eigentümlichkeiten haben den baltischen Sprachen einen bedeutenden Platz in der europäischen Sprachforschung gesichert.

1 In diesem Zusammenhang sind besonders die in letzter Zeit veröffentlichten wichtigen Arbeiten zu nennen: *Schmid* 1966 und 1968, mit Hinweisen auf entsprechende Literatur. „Aber eines sei hier doch betont: *die indogermanischen Sprachen setzen so oder so eine Grundsprache voraus.* Das bedeutet allerdings nicht eine volle, absolute Einheitlichkeit. [...] Zwar haben die eindringenden Schnurkeramiker mit großer Wahrscheinlichkeit eine einheitliche indogermanische Sprache gesprochen, ein *Vor-* oder *Protobaltisch.* Das eigentliche Baltische selbst aber wurde durch die Substrate mit geformt. Es entstand somit zwar sehr wahrscheinlich im Gesamtgebiet ein Urbaltisch [...]", sagt *Kilian* 207. Vgl. auch *Krahe* 103 ff, ebenfalls *Gimbutas, Marija,* 1963, 815 ff.

2 Vgl. nur die Diskussion der allerletzten Zeit über diese Frage: *Senn* 1966, 139 ff; 1971, 485 f; *Klimas* 263 ff; *Endzelīns* 1951, 16 ff; *Birnbaum* 69 ff; *Devoto* 1939; *Fraenkel* 1950, 73 ff.

Über die Geschichte und die ethnische Entwicklung der baltischen Völker sind erst in den letzten Jahren ernster zu nehmende wissenschaftliche Arbeiten erschienen. Die Wissenschaftler sind sich einig, daß die baltischen Völker bereits im 2. Jahrtausend v. Chr. ihre heutigen Siedlungsplätze innehatten und daß ihre ethnischen Grenzen über die heutigen Staatsgrenzen dieser Völker hinausgegriffen haben. Im Osten haben diese fast bis Moskau gereicht und im Westen bis an die Gebiete, die sich links der Weichsel befinden[3].

Die baltischen Völker werden im Vergleich zu den anderen europäischen Völkern in den schriftlichen historischen Quellen erst spät erwähnt. Von bedeutenderen Nachrichten kann man erst seit dem Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jhs. sprechen. Im Zusammenhang mit dem Streben nach neuen Absatzplätzen im Osten suchten deutsche Kaufleute (aus Lübeck und Bremen) am Ostufer der Ostsee nach ersten Stützpunkten für ihre Bemühungen, in die Märkte Rußlands einzudringen[4]. Am Südost- und Ostufer der Ostsee lebten die erwähnten baltischen Völker. Diese Handelsausdehnung schuf sich durch die Gebiete der alten Prußen einen Landweg, verbunden mit der Eroberung und politischen Unterwerfung dieses Landes. Daher wurden die alten Prußen, trotz ihres erbitterten und lange anhaltenden Widerstandes, auch als erste unterworfen[5]. Sie wurden in kurzer Zeit germanisiert und hörten um das 15. und 16. Jh. auf, als ethnische Einheit zu bestehen[6].

Ein anderes Schicksal widerfuhr den beiden anderen baltischen Völkern, den Litauern und Letten. Die Eroberung des Landes der Letten wurde Ende des 13. Jhs. abgeschlossen, als es eine Kolonie Deutschlands wurde; es erlebte danach mannigfache Schicksale, kam unter die Herrschaft verschiedener Staaten, bis es im Jahre 1918 seine Freiheit wiedererhielt. Dieser besondere Zustand als Kolonie mit einer sehr kleinen deutschen christlichen Oberschicht förderte besonders die Erhaltung alter religiöser Anschauungen bei den Letten. So nehmen die Letten in dieser Hinsicht mit ihrer Bewahrung alter religiöser Vorstellungen und Traditionen unter den anderen Völkern Europas eine besondere Stellung ein.

Anders verhält es sich mit den Litauern, deren Sprache wohl die ältesten

3 Einen allgemeinen Überblick bieten *Spekke* 1968, 16 ff; 1958, 100 ff; *Stalšans* 20 ff. Für die Verbreitung der Balten hat sich besonders *Gimbutas, Marija,* 1960, 1 ff; 1956, 540 ff, interessiert. Eine sehr deutliche Sprache sprechen auch die diesen Arbeiten beigefügten Karten, z. B. *Gimbutas, Marija,* 1963a, 30, Fig. 2, auch *Klimas* 268. Vgl. auch *Biezais* 1969, 30 ff, und *Turnwald* 147. *Marija Gimbutas* gibt zu, daß „The lands occupied by Baltic-speaking people in modern times are about one-sixth of what they were in prehistoric times before the Slavic and Germanic expansions" (1963a, 26).

4 Vgl. *Bīlmanis* 53 ff; *Spekke* 1958, 122 ff. *Wittram* erkennt: „Durch die baltischen Gebiete führten seit alters bekannte Handelswege, auf denen der Fernhandel weit entfernte Räume miteinander verband" (15).

5 Vgl. *Schumacher* 6 ff; *Łowmiański* 27 ff.

6 Vgl. *Gimbutas, Marija,* 1963a, 26.

und der indoeuropäischen Ursprache am nächsten stehenden Elemente bewahrt hat[7], die aber sonst nicht so reich ist an alten religiösen Vorstellungen. Auch das hat seine Ursache in der Geschichte. Die Litauer haben den christlichen Glauben bedeutend später, im 14. Jh., angenommen. Doch war die Christianisierung anfangs nicht mit der Eroberung und Unterwerfung seitens anderer Völker verbunden. Der Prozeß vollzog sich großenteils von innen heraus mit Hilfe eigener Priester. Das bedeutete ein tieferes Eindringen der Idee des Christentums ins Bewußtsein des Volkes und damit ein schnelleres Schwinden der vorchristlichen Religion[8].

2. *Die Quellen, ihr Charakter und ihre Auswertung*

Aus dem im vorhergehenden Gesagten wird verständlich, daß die Quellen, die Nachrichten über die Religion der baltischen Völker vermitteln, ebenso verschiedenartig sind wie deren Geschichte. Am spärlichsten sind die Nachrichten über die alten Prußen, was mit der physischen Vernichtung dieses Volkes zu erklären ist. Es fehlt jeglicher Bericht darüber, was die Angehörigen dieses Volkes geschrieben haben könnten oder was sich in diesem Volk selbst an lebendiger Tradition, also an Folklorematerial, erhalten haben könnte. Alle Mitteilungen sind in christlichen Quellen zu finden, wie sie christliche Missionare und Priester oder auch erklärte Feinde wie die Chronisten des Deutschen Ordens und andere (Peter von Dusburg, Nicolaus von Jeroschin, Simon Grunau u. a.) aufgeschrieben haben[9].

Daneben sind einzelne Gottesnamen und andere Bezeichnungen öfter in Sprachdenkmälern anzutreffen. Selbstverständlich sind diese Quellen nicht nur unvollständig, sondern ihnen fehlt es auch wegen ihrer negativen Grundeinstellung an Objektivität. Die Verfasser aller Schriften sahen in den alten Prußen nicht nur Waffengegner, sondern gemäß ihrer Zeit auch Heiden bzw. „Teufelsknechte und Teufelssöhne"[10]. Daher führt die Benutzung dieser Quellen zu methodologischen Schwierigkeiten und verlangt eine besonders kritische Aufmerksamkeit[11].

Die Quellen für die litauische und lettische Religion sind vollständiger. In vielen Fällen betreffen die Nachrichten sowohl die Prußen als auch die Litauer, denn die Chronisten waren nicht immer in der Lage, diese benachbart

7 Vgl. *Fraenkel* 1950, 60 f; *Arntz* 7 f (sonst unzuverlässig).

8 Vgl. WM 2, 381 f.

9 Vereinzelte Nachrichten, die häufig aus freier Phantasie Grenzen ziehen, sind auch bei griechischen, römischen und arabischen Schriftstellern zu finden. Sie wurden bei *Clemen* 92 ff, und *Mannhardt* 1936, 7 ff, zusammengefaßt.

10 Das zeigt schon die Überschrift der Arbeit Bischof Christians: *Liber filiorum Belial cum suis superstitionibus Bruticae factionis.* Vgl. *Töppen* 302. Über den Wert dieser Quelle habe ich mich im einzelnen schon früher geäußert, s. *Biezais* 1954, 68 ff.

11 Vgl. *Biezais* 1955, 2 f.

lebenden baltischen Völker zu unterscheiden. Die lettischen und litauischen Quellen können nach ihrem Charakter in drei Gruppen eingeteilt werden.

Einmal handelt es sich hauptsächlich um offizielle Dokumente des Deutschen Ordens, in späteren Jahrhunderten um solche der verschiedenen staatlichen Verwaltungsorgane. Zu ihnen treten seit den Anfängen der Christianisierung auch die Dokumente der offiziellen Einrichtungen der Kirche (Honorius III., Gregorius IX. u. a.), Gesetze, Bestimmungen und Visitationsprotokolle. Nur zu oft stützten sich die seinerzeitigen weltlichen und geistlichen Chronisten auf diese Dokumente und benutzten sie in verschiedener Weise (Hypatios, J. Malalas, Hermann von Wartberge, Wigand von Marburg, Johannes Długosz u. a.). Diese Quellengruppe bietet, obgleich sie unvollständig ist, dennoch die zuverlässigeren Nachrichten. Das schließt in keiner Weise aus, daß nicht auch in diesen Dokumenten außer den bereits erwähnten negativen Wertungen Irrtümer und Verfälschungen enthalten sind.

Dieser Gruppe schließt sich eine andere an. Sie umfaßt jene Literatur, die daraus entstand, daß es für die Eroberer notwendig war, die örtlichen Sprachen zu erlernen und zu verstehen. Und hier nehmen seit dem 16. Jh. die schriftlichen Denkmäler der lettischen und litauischen Sprache einen bedeutenden Platz ein. Sie bestanden in der Hauptsache aus Wörterbüchern und zum Teil auch aus Sprachlehren. Diese Werke enthalten in vielen Fällen sehr wichtige Angaben sowohl über einzelne Götter als auch über verschiedene Traditionen, die mit ihnen verbunden sind.

Die dritte Quellengruppe bildet die Folklore dieser beiden Völker, die infolge der bereits genannten politischen und sozialen Verhältnisse so gut wie der einzige Ausdruck ihrer geistigen Aktivität war. Sie ist nicht nur sehr umfangreich mit einer Vielzahl von Motiven, sondern weist auch zweifellos in ihrem Inhalt Elemente auf, die aus der vorchristlichen Religion stammen[12].

Diese Übersicht über die Quellen zur Religion der Balten zeigt, daß neben Angaben über die Religion der drei baltischen Völker nicht nur Nachrichten verschiedenen Umfangs, sondern ihrem Charakter nach auch sehr verschiedener Qualität und Bedeutung geboten werden. Wenn man bedenkt, daß alle historischen Dokumente und Wörterbücher, die solche Mitteilungen bringen, von Angehörigen eines anderen Volkes aufgeschrieben wurden, während das Folklorematerial im Volk selbst wurzelt, wird es verständlich, daß in den Aussagen dieser Quellen sehr schwer zu erklärende Unterschiede, manchmal sogar Widersprüche, festzustellen sind. Das hat sich auch auf dem Gebiet der Forschung ausgewirkt; denn je nach der Betonung der einen oder anderen Darstellung in den Quellen veränderte sich auch das Gesamtbild.

Ich habe mich schon früher ausführlich zu den Forschungen über die Religion der Balten geäußert und darüber einen historisch-kritischen Überblick geboten[13]. In vielen Fällen sind die Aussagen früherer Forscher modifiziert oder durch die Forschungsergebnisse der letzten Zeit überholt worden. Sie besitzen vielfach nur noch eine geistesgeschichtliche Bedeutung. Daher wäre es müßig, sich hier bei einer ins einzelne gehenden Analyse aufzuhalten. Bei der Erforschung der baltischen Religionen ist allein die Darstellung der grundsätzlichen Gesichtspunkte von Belang, die die Ergebnisse der durchgeführten Forschungen bestimmt haben und die man kennen muß, wenn man die Ergebnisse der einzelnen Forscher und ihre Behauptungen richtig beurteilen will.

12 Vgl. *Balys* 1956, 160 ff; 1966, 47 ff; auch *Biezais* 1961a, 78 ff.

Von einer ernsthafteren Erforschung der Religion der baltischen Völker kann man seit der zweiten Hälfte des 19. Jhs. sprechen, denn die Überlegungen und Aussagen, die in früheren Jahrhunderten in verschiedenen Werken: Reisebeschreibungen, Chroniken, geographischen Traktaten, Predigtbüchern u. a., als Exkurse vereinzelt eingefügt wurden, sind für andere Zwecke geschrieben worden. Mannhardt ist in dieser Hinsicht mit seinen „Lettische[n] Sonnenmythen“ als erster bedeutender Bahnbrecher anzusehen, der versucht hat, die baltischen Sonnenmythen in den größeren Zusammenhang der Mythologie der indoeuropäischen Völker einzubeziehen. Material war ihm nur aus zweiter Hand zugänglich, und in dieser Hinsicht hat ihm der Pastor A. Bielenstein geholfen, der gegen Ende des Jahrhunderts zum bedeutendsten Erforscher der lettischen Religion und Ethnographie geworden war. Diese Tradition wurde von L. v. Schröder durch seine bis zum heutigen Tage hochgeschätzte umfangreiche Arbeit „Arische Religion“ fortgesetzt und gefestigt. Er stützt sich direkt auf die religiösen Vorstellungen der baltischen Völker. Mit Hilfe jener versucht er, einen synthetischen Einblick in die ältesten Schichten der arischen Religion überhaupt zu geben. L. v. Schröders Ansichten gewannen einen sehr großen Einfluß auf die spätere, besonders die internationale Forschung, die sich selbst bis zum heutigen Tage auf sie beruft. Doch auch Gelehrte, die in diesem Jahrhundert aus den baltischen Völkern selbst hervorgingen, sind in ihren Arbeiten von v. Schröder stark beeindruckt worden (L. Adamovičs, E. Zicāns u. a.).

Diesen Standpunkt kann man als typischen Versuch zur Schaffung eines arischen Mythos bezeichnen; denn auf diesen konzentrierte sich das eigentliche Interesse dieser Gruppe von Forschern, selbst wenn sie dazu einige besondere Probleme der baltischen Religion betrachteten.

Daneben hat sich eine andere Forschergruppe mit einer anderen Ausgangsposition und anderen Forschungszwecken gebildet. In die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts fällt das nationale Erwachen der baltischen Völker, verbunden mit einem gesteigerten Selbstgefühl[14]. Es gewann seinen Ausdruck in der Bildung einer nationalen Kultur und in einem entsprechenden Sendungsbewußtsein. Und es fand seinen bestimmten Platz in den Forschungen über

13 Vgl. *Biezais* 1954, 107 ff.
14 Vgl. *Švābe* 541 f; *Biezais* 1955, 13; 1961, 51 ff.

die alte Religion. So kann man von der Bildung einer Schule der nationalen Romantik sprechen, die, unkritisch die historischen Quellenberichte mit Gebilden der freien Phantasie mischend, versuchte, ein ungefähres abgerundetes Gesamtbild der Religion der baltischen Völker wiederherzustellen. So entstand sogar ein besonderes Pantheon der baltischen Götter mit ausgeprägten Mythen (J. Lautenbachs, E. Brastiņš u. a.). Später übernahm eine unter Künstlern verbreitete religiös-ästhetische Bewegung, die sich nicht nur für die alte Religion als historische Erscheinung interessierte, sondern versuchte, sie als besonderen Kult in der Gesellschaft wiederzubeleben, diese Gesichtspunkte (E. Brastiņš, A. Goba, J. Bīne u. a.)[15]. Ihre Beschäftigung mit der alten Religion hat das Interesse für diese allgemein angeregt, und neben reinen Phantasieprodukten haben sie sich durchaus auch darum bemüht, einen Teil des Quellenmaterials zu veröffentlichen, was zweifellos von Wert war[16].

In den Arbeiten treffen wir vielfach auf den Einfluß der nationalen Romantik. Manchmal ist er sogar noch in den Veröffentlichungen unserer Tage zu finden[17]. Das läßt sich entweder mit dem Fehlen einer tieferen Einsicht in die Problematik oder auch mit einer mangelhaften Beherrschung der Methodologie bei der Quellenauswertung erklären.

Schließlich ist auch noch eine Gruppe zu nennen, deren Wurzeln sehr tief in die Geschichte des Volkes zurückreichen. Seit der Berührung mit dem Christentum haben die Kirche und ihre Diener die alte Religion als schädlich angesehen, was sich oft in scharfer Polemik und in behördlichem Druck äußerte. Auch die neuere lettische Religionsforschung ist nicht frei von diesem Einfluß. Das läßt sich von jenen Wissenschaftlern sagen, die sich mit der Erforschung der lettischen Religion beschäftigten, zugleich aber selbst der christlichen Tradition und der Kirche eng verbunden waren. Davon ausgehend, wollten sie die alte Religion überwinden, indem sie ihre Fehler aufzeigten. So waren die Forscher dieser Gruppe gehemmt, zu objektiven Erkenntnissen zu kommen (L. Bērziņš, L. Adamovičs u. a.). Besonders deutlich ist das in der Forschung über die alte litauische Religion festzustellen, die gerade aus dem letztgenannten Grunde sehr behindert war und erst am Anfang steht. Die Forschung war hier die ganze Zeit über einer strengen und nicht wohlgesinnten Kontrolle der katholischen Kirche und ihrem Druck ausgesetzt. Aus diesem Grunde haben sich erst in der letzten Zeit außerhalb Litauens in Europa und Amerika Volkskundler (J. Balys) und Archäologen (Marija Gimbutas) mit der alten Religion ernsthafter beschäftigt.

Eine besondere Erscheinung in der Religion der baltischen Völker sind die Pseudogötter. Sie sind sogar in den neuesten religionsgeschichtlichen Forschun-

15 Vgl. *Brastiņš* 1928, wie auch die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Labietis".
16 Wertvolles Material befindet sich in den veröffentlichten Kirchen-Visitationsprotokollen (vgl. *Bregžis* 1931) und in den thematischen Sammlungen des Folkloreмaterials (vgl. *Brastiņš* 1929).
17 So betrachtet z. B. *Jansons* 1926, 150 f, Jānis (Johannes) als lettischen Apollo.

gen und in den Nebendisziplinen, besonders in den Arbeiten der Sprachwissenschaftler, anzutreffen. Diese Götter verdanken ihre Entstehung verschiedenen Anlässen. Man kann wenigstens drei feststellen.

Die ersten, die Nachrichten über die Religion der baltischen Völker vermittelten, waren Fremdvölkische und Christen. Sie gaben, der örtlichen Sprache nicht mächtig, in ihren Werken die Namen der Götter wieder, wie sie sie entweder nach dem Prinzip der interpretatio christiana verstanden oder auch einfach mißverstanden hatten. So bürgerte sich durch Vermittlung der Schriften des Simon Grunau, des Lasicius und anderer in der Religion der alten Prußen und der Litauer eine große Anzahl in Wirklichkeit gar nicht existierender Götter ein[18]. Später hat Stender einen Teil von ihnen auch in die lettische Mythologie übernommen[19]. Auf diese Götter stößt man, wie bereits bemerkt, immer noch, zum Teil sogar in ernst zu nehmenden Werken.

Die zweite Art der Entstehung dieser Pseudogötter ist entgegengesetzt. Die katholische Kirche drang in breitere Kreise des Volkes, das nicht zu lesen verstand, mit Hilfe des gesprochenen Wortes ein. Der kirchliche Kult war überreich an Heiligen verschiedenen Ranges. Im Bewußtsein des Volkes waren dies selbständige Götter, von denen jeder seinen Namen hatte. Die Namen der Heiligen wurden in der Volksetymologie manchmal bis zur Unkenntlichkeit verändert. In den späteren Jahrhunderten des Protestantismus wurden sie von den Forschern vielfach für vorchristliche baltische Götter gehalten: Māra = hl. Maria (H. Ringgren, Velta Rūķe-Draviņa u. a.)[20], Dēkla = Thekla (V. Pisani, Vilma Greble u. a.), Tenis (E. Brastiņš u. a.)[21].

Daneben ist als drittes Motiv das später entstandene Pantheon der baltischen Götter zu erwähnen. Dieser Wunsch ist vielleicht erwachsen aus rein individuellen Motiven, aus dem Willen des Autors, sein großes Wissen über die alte lettische Religion zu zeigen (G. Stender, J. Lautenbachs u. a.). Diese in der Phantasie entstandenen Pseudogötter (Tikla, Milda, Līga u. a.) wurden in der Zeit der nationalen Romantik besonders populär[22], worauf sie von Bewegungen übernommen wurden, die die vorchristliche Religion zu erneuern versuchten.

18 Eine umfangreiche Übersicht und eine Analyse der entsprechenden Götternamen bietet *Jaskiewicz* 65 ff. Der Autor dieses Werkes arbeitet zur Zeit an einem „Wörterbuch der falschen Baltengötter". Vgl. auch WM 2, 386.
19 Vgl. *Stender* 260 ff.
20 *Rūķe-Draviņa, Velta,* sieht Māra bzw. die hl. Maria als „lettische Gottheit" an (vgl. 116 f), ähnlich auch *Ringgren* 386.
21 So *Pisani* 1950, 94: „Däckla protettrice dei lattanti e cosi via." Ähnlich auch *Greble, Vilma,* 1956, 97, und 1957, 729; *Šmits* 1930, 200; *Ringgren* 386. Pseudogötter weisen stets eine starke und zähe Tendenz des Fortbestehens auf. Ganz richtig hat bereits *Šmits* 1926, 44, darauf hingewiesen, daß Tenis in Wirklichkeit volksetymologisch aus dem hl. Antonius gebildet wurde, der auch als Patron der Schweine bekannt ist.
22 Über diese verschiedenartigen Pseudogötter hat sich auch *Šmits* 1926, 66 ff, ausführlich geäußert. Über Līga siehe besonders *Bielenstein* 1874, 46.

II. DIE ASTRALGÖTTER

1. Der Himmelsgott Dievs

Bereits Mannhardt hat mit seiner kleinen Schrift die Aufmerksamkeit der Forscher gerade auf die baltischen Sonnenmythen gelenkt. Aber nur v. Schröder bemerkte, daß neben anderen baltischen Astralgöttern der Himmelsgott der bedeutendste war, den die Balten lett. *Dievs*, lit. *Dievas*, apr. *Deivas* nennen. Diese Namen sind etymologisch mit der indoeuropäischen Wurzel **di̯ēu-*, mit der Grundbedeutung Himmel, verbunden. Daher stammt die sekundäre Ableitung des altindischen *Dyaus* bzw. *Dyaus pitā* mit der Bedeutung eines personifizierten Gottes bzw. Gottvaters[23]. Grace Hopkins nimmt an, daß die Bedeutung des Gattungsnamens Gott bereits „at the close of the Indo-European period“ entstanden sei[24]. Aus diesem Gattungsnamen *dievs* zur Benennung des physischen Himmels hat sich später der Eigenname *Dievs* zur Bezeichnung eines besonderen Himmelsgottes gebildet, der später von den christlichen Missionaren übernommen und in die heutige lettische Sprache als Name des christlichen Gottes eingeführt wurde. Doch wurde er weiterhin auch als Gattungsname gebraucht.

Die in anderen indoeuropäischen Sprachen anzutreffenden etymologisch verwandten Worte zur Bezeichnung von Gott wie Dyaus, Zeus u. a. haben heftige Diskussionen über diesen indoeuropäischen gemeinsamen Gott ausgelöst. Auf Grund dieses etymologischen Zusammenhangs, der an und für sich schwach und unsicher ist[25], hat v. Schröder die Gemeinsamkeit dieses indoeuropäischen obersten Himmelsgottes besonders unterstrichen[26]. Der Einfluß

23 Darüber habe ich mich in anderem Zusammenhang ausführlicher geäußert. Vgl. *Biezais* 1961, 13 ff.
24 *Hopkins, Grace*, 10. Vgl. auch *Maldonis* 124 ff.
25 So *Nilsson* 1950 1, 391: „Die Etymologie, bei der, abgesehen von anfänglicher Unsicherheit, immer mit Bedeutungsverschiebungen zu rechnen ist, ist ein sehr unzuverlässiger Wegweiser.“
26 *v. Schröder* 1923 1, 568: „Die arischen Völker glaubten und verehrten schon in der Urzeit einen h ö c h s t e n G o t t, der im Himmel wohnend, im Himmel sich offenbarend, vom Himmel aus wirkend und waltend gedacht war – einen H i m m e l s g o t t, der auch zugleich ihr höchstes gutes Wesen bildete.“ Zu dieser seiner Ansicht ist nur zu bemerken, daß sie im Prinzip richtig ist, aber nicht auf die

v. Schröders auf die Erforschung der baltischen Religion war in dieser Frage groß und schicksalhaft. Seine Vorstellung von diesem höchsten moralischen indoeuropäischen bzw. baltischen Gott, der vollkommen den Ansprüchen und der Richtung der nationalen Romantik der baltischen Völker entsprach, wurde immer weiter von vielen anderen Forschern dieser Richtung (L Adamovičs, E. Zicāns, K. Straubergs u. a.) betont. Das war verständlich, denn v. Schröder selbst hatte weitgehend das baltische Material benutzt und sich zur Begründung seiner Thesen gerade darauf gestützt. Wie v. Schröders Ansicht sich weitgehend auf den Mythos von den besonderen moralischen Qualitäten eines arischen obersten Gottes stützte, so begründeten die Forscher der baltischen Völker ihre Auffassung von ihm in einem national-romantischen Mythos[27]. Eine Einsichtnahme in die Quellen bietet freilich ein anderes Bild vom baltischen Dievs.

Die Nachrichten der historischen Quellen über den Himmelsgott sind ganz spärlich. Dieser wird zum ersten Male in einer Relation des Kardinals Valenti vom Jahre 1604 erwähnt: „Chiamano il Diavolo Dio della Terra, *et* le Donne honorano la Madre dei Dei, della da loro Coracle, *et* credono un Dio Supremo, che chamano Tebo Deves, *et* l'estate circa S. Giovanni gli sacrificano, offerendogli un bocco, un gallo grande, una gallina, *et* alcuni vasi di Cervosa, accio fecondi i loro campi.“[28] Die Benennung des Gottes *Tebo Deves* ist ohne Zweifel eine korrumpierte Form von *Debess Dievs*, Himmelsgott.

Glaubhafter sind die Nachrichten des lettischen Jesuitenpaters J. Stribiņš (Stribingius) aus etwa derselben Zeit, denn er stand in direktem Kontakt mit dem Volk und kannte dessen religiöses Leben, seine Traditionen und seine Sprache gut. Er schreibt: „Interrogatus quot deos haberent, Respondit, varios pro varietate locorum et personarum et necessitatum esse Deos. Habemus, inquit, Deum q[ui] habetet [!] curam coeli, habemus et Deu[m], q[ui] terram regit, hic cum sit supremus in terra, habet sub se varios minores sibi Deos. Habem[us] Deu[m] q[ui] nobis pisces dat, habem[us] Deu[m] q[ui] feras nobis dot. habem[us] Deum frumentor[um], Agrorum, hortorum, Pecorum, vid[elicet] Equorum. Vaccaru[m] et varioru[m] animalium.“[29]

Religionen der indoeuropäischen Völker begrenzt werden kann. In dieser Hinsicht ist *v. Schröder* im Zusammenhang mit der nationalen Romantik und dem arischen Mythos seiner Zeit als unter deren Einfluß stehend zu betrachten.
27 Keine reale Grundlage hat die unter dem Einfluß dieser Romantik stehende, noch weiter zugespitzte Ansicht, daß bei den baltischen Völkern eine Art Urmonotheismus geherrscht habe *(L. Bērziņš)*. Diesen theologisch bestimmten Gesichtspunkt haben dann auch diejenigen übernommen, die dem Christentum gegenüber feindlich eingestellt waren und versucht haben, eine vorchristliche baltische Religion zu erneuern *(E. Brastiņš, J. Bīne, A. Goba* u. a.).
28 Handschrift in *Biblioteka Kórnicka* in Kórnik, Vol. 311, fol. 58 v.
29 LVA Nr. 7363–2/7. Diesen Bericht von *Stribiņš* benutzt *Tolgsdorff* bei der Ausarbeitung des Jahresberichtes an die Provinzialleitung: [...] Alium Deu[m] coeli, terrae olium, quib[us] alij subsunt vti dij [gestr.: arborum] pisciu[m] [gestr.: arboru(m)] agror[um], frumentot[um] hortor[um] pecoru[m], equorum, vac-

Diese historischen Dokumente bezeugen unmißverständlich einen baltischen Himmelsgott Dievs. Etymologisch gesehen, ist er der älteste Bruder des Dyaus aus dem Veda, zu vergleichen mit dem griechischen Zeus und dem römischen Jupiter. Doch haben sich seine Wesenszüge in einer anderen sozialen Struktur und in einem anderen historischen Zusammenhang entwickelt. Darüber schweigen zwar die Dokumente der Geschichte, aber um so umfangreicher ist das Zeugnis des Materials der Volkstraditionen[30].

In dem volkskundlichen Material über diesen Gott wird dessen anthropomorphe Gestalt bis ins einzelne beschrieben, vor allem seine Kleidung: der silberne Mantel (33254[31]), der Rock (33682,2) und die Mütze (32555), die Handschuhe (32518,2), der Gürtel (29436). Er trägt ein Schwert (29436). Die verwendeten Metaphern lassen erkennen, daß er reich und wohlhabend ist. Ein weiteres Zeugnis dieses Reichtums fügt sich völlig in eine sehr alte Tradition ein, nämlich, daß er viele Pferde besitzt. Dievs steht in einem sehr engen Verhältnis zu Pferden. Die Texte verweilen gern bei seinen Pferden und beschreiben sie bis ins einzelne unter Erwähnung ihrer Farbe und Anzahl.

Der übliche Aufenthaltsort von Dievs ist der Himmel; daher vollzieht sich seine Verbindung zu den Menschen auf die Weise, daß er vom Himmel, den man sich als Berg bzw. steinigen Berg[32] vorstellt, gewöhnlich herunterfährt oder -reitet: „Sachte, sachte ritt Dievs *dim.* vom Berg *dim.* herab; damit der Wind *dim.* das silberne Mäntelchen nicht wegwehte“ (33682).

Nach dem Herabreiten vom Himmelsberg umreitet Dievs auch auf der Erde zur Förderung der Fruchtbarkeit ein Roggenfeld (33682,5) oder überhaupt Felder (33683,3).

Doch bevor wir den Weg des himmlischen Reiters auf der Erde verfolgen, lohnt es sich, sein himmlisches Haus kennenzulernen. Es ähnelt einer lettischen Bauernwirtschaft. In der Nähe des Wohnhauses befinden sich gewöhnlich auch alle übrigen Wirtschaftsgebäude: der Kuhstall, die Vorratskammer, die Badestube, die Getreidedarre. Am häufigsten wird die Badestube, in der sich vielfach die ganze Familie der Himmelsgötter versammelt, in ausdrucksvollen Metaphern bezeichnet (33740). Die Wirtschaftsgebäude von Dievs sind von Feldern und Wiesen umgeben, auf denen seine Familienmitglieder pflügen, eggen, Korn säen und Heu machen. Zu den Tätigkeiten von Dievs gehört auch der Gartenbau. Vielfach baut er Hopfen an und beteiligt sich am Bierbrauen

caru[m] ac singular[um] necessitatu[m] p[ro]prij (aaO 17). Diese beiden Berichte sind in Fontes 2, 105 f, 109, und *Mannhardt* 1936, 442, 445, abgedruckt, jedoch mit Fehlern.

30 Dieses Material wird in einer besonderen Monographie ausführlicher analysiert (vgl. *Biezais* 1961).

31 Hier und weiterhin weisen die Nummern auf die entsprechende Textausgabe der LD hin. Wegen des begrenzten Raumes wurde hier in einzelnen Fällen nur auf einen Text verwiesen, während in der genannten Ausgabe nicht nur Varianten, sondern auch andere Texte zu finden sind, die das Bild ergänzen und verdeutlichen.

32 Vgl. *Biezais* 1960, 6 ff.

(54040). Als Nebenbeschäftigung wird das Jagen genannt. Obgleich die Gottessöhne die eigentlichen Jäger sind[33], erscheint auch Dievs selbst in dieser Rolle (33825,1). Zur Arbeit geht er nicht allein, eher ist es umgekehrt – er ist mehr der Hausherr und teilt die Arbeit ein, anstatt daß er sie selbst verrichtet. Eigentlich sind es die anderen Familienmitglieder von Dievs, die auch Diener genannt werden, die die Arbeit tun (33734,9). Doch im Himmel vergeht die Zeit nicht nur mit Wirtschaften. Es gibt auch Zeiten zum Feiern. Als wichtigstes Fest tritt die himmlische Hochzeit hervor[34]. Dabei hat Dievs verschiedene Rollen. Er ist entweder selbst der Freier der Sonnentochter (34047,5)[35], oder aber es sind auch seine Söhne oder andere Himmelsgötter, die die Sonnentochter freien (34039,3).

Das eigentliche Eingreifen von Dievs in das menschliche Leben erfolgt nach seinem Herabreiten vom Himmelsberg. Die verschiedenen Arten, wie dies geschieht, wurden unter Benutzung reicher poetischer Ausdrucksmittel beschrieben. In seiner Tätigkeit auf der Erde lassen sich mehrere bezeichnende Elemente unterscheiden, je nachdem, in welcher Situation er sich befindet.

Dievs greift aktiv in die bäuerliche Feldarbeit ein. Der ganze Ablauf dieser Arbeit wird durch den Jahreslauf bestimmt. Die ersten bäuerlichen Tätigkeiten sind das Bewässern der Flächen und die Vorbereitung des Ackers, die Dievs persönlich vornimmt. „Dievs *dim.* fällte Bäume in der Rodung *dim.*, nicht allen gleich rodete er: einigen rodete er in diesem Sommer, anderen im nächsten Sommer *dim.*“ (33657). Darauf erscheint er als Sämann, sowohl auf dem bewässerten Feld selbst (28016) als auch an anderen Stellen (336617), und als solchem gehören ihm auch Arbeitsgeräte, in diesem Fall ein Saatkorb. Mit diesem Eingreifen von Dievs bei der Vorbereitung des Ackers und bei der Aussaat wird seine Fürsorge für die Fruchtbarkeit der Felder unterstrichen. In Wirklichkeit ist diese mythisch-metaphorische Aussage in gewisser Weise ein Zeugnis für einen Fruchtbarkeitskult[35a]. Daß es so ist, zeigen auch noch jene Texte, die von der besonderen Sorge von Dievs um die bestellten Felder sprechen. Das drückt sich auf zweierlei Weise aus: vor allem im ununterbrochenen Kampf des Bauern mit dem Unkraut. Und hier kann nur Dievs selbst helfen. Er schreitet über das Roggenfeld, „die [Un]kräuter vernichtend, die Roggenhalme aufrichtend“ (32559,2), und seine Sorge zielt darauf, daß „reiner Roggen“ wachse (32560,1). Dieser ganz konkrete und anschauliche Kampf von Dievs gegen die die Fruchtbarkeit störenden Umstände kann auch in einem symbolischen Bilde sich abspielen, im Kampf gegen böse

33 Vgl. *Biezais* 1961, 124.

34 Vgl. *Zicāns* 1935, 180, und *v. Schröder* 1923 2, 392 ff.

35 Ausführlicher bei *Biezais* 1961, 125 ff.

35a *Maldonis* 127: „Dievs wird zum F ö r d e r e r d e r F r u c h t b a r k e i t (9370). Er hat eine ‚grüne Hand‘ (33651). Der dievsdebesis wird zum Gebenden, in dessen Hand von allem ‚diezgan‘ (dievs und gan, dievs und genug) ist.“ Vgl. auch *Adamovičs* 1940, 28 ff.

Geister und Neider (28007). Andererseits wird mit selten schönen Metaphern seine Sorge um das Roggenfeld ausgedrückt: „Dievs *dim.* watete durchs Roggenfeld, mit einem grauen Mäntelchen bekleidet; als er durchgewatet war, bedeckte er es mit grauen Ähren *dim.*" (32533). Man kann nicht umhin zu bemerken, daß selbst die Kleidung von Dievs seinem Arbeitsbereich angemessen ist; er trägt nämlich die eines Bauern.

Im Herbst nach dem Einbringen der Ernte ist Dievs ein ebenso aktiver Teilnehmer beim Getreidedreschen: „In der Getreidedarre droschen die Drescher *dim.*, in der Mahlkammer die Mahlenden *dim.;* Dievs *dim.* konnte sich vor Freude nicht fassen, dazwischen einherwandernd" (28779). Später ist er auch beim Mahlen des Korns zur Versorgung mit frischem Brot dabei (8249).

Eng verbunden mit der Landwirtschaft ist weiter die Viehzucht. Wir hörten schon, daß Dievs oft als Reiter und Fahrer, der eigene Pferde besitzt, auftritt. So ist es auch verständlich, daß sein Interesse für die Pferde auf dem Bauernhof nicht gering ist. Man kann von Dievs selbst ein Pferd kaufen (29628,2) oder eintauschen (29608). Er reitet zusammen mit den Bauernburschen zur Nachthütung (30074). Seine große Sorgfalt und Liebe gegenüber den Pferden wird eindrucksvoll durch folgende Worte bekräftigt: „Dievs klimperte mit dem Zaumzeug hinten in meinem Stalle, er striegelte, er glättete meine braunen Rößlein" (30055). Es ist jedoch bezeichnend, daß in den Quellen nirgends sein Interesse für die anderen Haustiere bezeugt ist.

Den bäuerlichen Arbeitsrhythmus unterbrechen festliche Zeiten. Von unbestimmtem Charakter ist die sog. Abendfeier. Sie konnte an Herbstabenden stattfinden. Ob sich hinter dieser Abendfeier eine ältere Tradition verbirgt, die vielleicht mit dem Sonnenuntergang verknüpft ist, läßt sich wegen des Mangels an Quellenaussagen schwer bestimmen. Doch findet sich zu solchen abendlichen Feiern immer wieder auch Dievs als Gast ein, gewöhnlich zu Pferde: „Brecht Späne, blast das Feuer an, laßt Dievs in die Stube! Dievs *dim.* steht hinter dem Tor mit beschwitztem Rößlein" (33275). Nachdem er ins Zimmer gekommen ist, fragt Dievs nach dem Hauswirt und wendet sich an ihn (19713). Der Wirt sitzt am Kopfende des Tisches und hat eine Bierkanne in der Hand. Danach wird Dievs der Platz des Hausvaters am Kopfende des Tisches angewiesen. Das Eintreten von Dievs in das Bauernhaus ist wie eine Epiphania von Stille und einer Lichterscheinung begleitet (33271,1).

Wie der erwähnte Text zeigt, war das Getränk während der Feier Bier, an dessen Brauen Dievs selbst beteiligt war. Er fügte die Hefe hinzu, die Hände in Honig eintauchend (19658).

Natürlich ist Dievs auch bei anderen Festlichkeiten anwesend, besonders zur Zeit der Sommersonnenwende, aber vor allem auch im Herbst, im Zusammenhang mit der Einbringung der Ernte und dem Abschluß der Sommerarbeiten.

Die hier aufgeführten Beschreibungen der Gestalt von Dievs, sein Zubehör und seine Beteiligung an den häuslichen Arbeiten und den Festlichkeiten können vermuten lassen, daß diese Quellenaussagen mehr auf die Beschreibung poetischer Mythen als wirklicher religiöser Erlebnisse abzielen. Zunächst ist jedoch darauf hinzuweisen, daß es nicht möglich ist, eine scharfe Grenze zwischen mythischen Aussagen in poetischer Form und Zeugnissen religiöser Erlebnisse zu ziehen. Außer diesen konkret gezeichneten und anschaulich ausgedrückten Zügen der Gestalt von Dievs fehlt es nicht an anderen Aussagen grundsätzlicher Art über die Naturreligion.

Im Wesen und in den Funktionen von Dievs werden auch universelle Züge sichtbar. Die höheren Götter erscheinen gewöhnlich als Schöpfer der Welt und zugleich damit als Bestimmer über ihre Ordnung im weitesten Sinne. Dieser Zug wird besonders deutlich auch beim baltischen Himmelsgott sichtbar. Die Schöpferfunktionen von Dievs werden in der lettischen Sprache gewöhnlich durch die Verben *laist* (lassen), *dot* (geben), *likt* (legen) umschrieben. Schon der Mensch selbst und sein Wuchs ist von Dievs gegeben (8494) oder (zugrunde) gelegt (3801). Die Texte zeigen, daß der Schwerpunkt nicht auf der Erschaffung durch Dievs liegt, sondern auf dem Erschaffenen, d. h. auf dem Menschen, seiner Situation und seinem Verhältnis zur Welt. Dieser Umstand hat eine besondere Bedeutung, denn auf diese Weise treten die Gesetze und die Ordnung, die Dievs bestimmt hat, in den Mittelpunkt. Die Gesetze und die Ordnung von Dievs in der Natur sind unabänderlich: „Niedrig, niedrig läuft die Sonne, beinahe [kann ich sie] mit der Hand erreichen. Dievs *dim.*, [das ist] dein Gesetz *dim.*, daß [sie] nicht herabfällt" (33999). Aber ebenso unabänderlich ist das menschliche Leben – es läuft nach einer von Dievs festgelegten Ordnung ab (18173). Daher ist das von Dievs bestimmte Leben tatsächlich das Schicksal des Menschen. So wird es auch in den Texten bezeichnet. Es ist unabänderlich, und der Mensch kann es nicht nach Belieben wandeln. Diese Schicksalhaftigkeit erscheint besonders bei der Geburt, bei Hochzeit und Tod, wo Dievs selbst direkt eingreift, aber aus seiner Funktion der Schicksalsbestimmung erwächst wiederum auch das Verhältnis des Menschen zu Dievs. Dieses ist ambivalent. Der Wille von Dievs wird nicht nur positiv, sondern auch negativ aufgefaßt, denn er bestimmt auf Grund seines souveränen Willens nicht nur ein gutes, sondern auch ein schlechtes Leben. Alle hier genannten Momente – Schöpfung, Schicksalsbestimmung und Ambivalenz – zeigen unmißverständlich, daß Dievs der höheren Götterfamilie angehört.

Neben den hier dargestellten Funktionen von Dievs wird seine Rolle auch in der Begründung des moralischen Lebens sichtbar. In den Texten ist zumeist die Rede von dem Begriff des Guten. Gutes oder das konkrete Wohl sind durch Dievs selbst gesichert. Das wird in den Augenblicken sichtbar, wenn der Mensch in Umstände gekommen ist, durch die sein Leben bedroht oder überhaupt nicht mehr möglich ist. Solche Situationen entstehen, wenn andere Menschen das Leben behindern. Aus solch einer Lage kann man nur

mit Dievs' Hilfe entrinnen, daher wendet man sich im Gebet an ihn: „Gib, Dievs *dim.*, gute Tage, die Leute wünschten nichts Gutes, die Leute wünschten nichts Gutes, die Freier verachteten mich" (8374). Der Begriff des Guten ist indifferent und vieldeutig. Das könnte dazu führen, das Gute für ein abstraktes ethisches Prinzip zu halten. Das ist hier nicht der Fall. Das Gute wird sehr konkret verstanden und außerdem völlig auf einen vom praktischen Leben bestimmten Inhalt bezogen. Es enthält zwei konkrete Dinge: „Gib, Dievs *dim.*, bestimm, Laima *dim.*, mir im Leben *dim.* zweierlei Gutes: ein gutes Rößlein vorzuspannen, eine gesunde Braut *dim.* [heim]zuführen" (11089,3). Manchmal wird noch eine direkte Forderung geäußert, nämlich eine gute Gesundheit. Diese drei Wünsche zeigen nicht nur den konkreten Inhalt des Guten, sondern auch die geistige Welt, in der der Fordernde lebt. Sie reicht nicht weiter als bis zur Sicherung der Existenz. Damit, daß in den Texten die direkte Bitte an Dievs oder Laima[36] bezeugt wird, sie möchten im Leben Wohlergehen sichern sowie ihm einen moralischen Sinn geben, scheint die Frage nach dem Verhältnis zwischen Dievs und den Menschen klar zu sein. Noch mehr: wir hörten bereits vorhin, daß Dievs das Schicksal vorbestimmt. Das bezieht sich auf das ganze Leben. Aber in diesem Fall entsteht ganz von selbst die Frage, ob man überhaupt von einer moralischen Aktivität und Verantwortung des Menschen sprechen kann, wenn seine Möglichkeiten, auf das Schicksal einzuwirken, schon vorher bestimmt sind. Wenn das wirklich so wäre, müßte der Mensch in quietistischer Passivität und hoffnungsloser Resignation verharren[37]. Doch das ist nicht der Fall. Ein typischer Zug im Leben des Bauern ist zu allen Zeiten und an allen Orten die Aktivität mit einer ausgesprochenen Zuversicht in bezug auf seine Arbeit und Erfolge. Nichts zu tun und sich nur in völliger Passivität auf sein Schicksal zu verlassen, ist ihm fremd. Die Probleme finden ihre Lösung in einem gewissen Ausgleich zwischen dem von Dievs bestimmten Schicksal einerseits und dem vom Bauern selbst geführten Leben andererseits. Dievs hat das, was er als Schicksal bestimmte, in einen gewissen Rahmen gesetzt. Aus diesem zu entrinnen ist unmöglich. Doch ist es dem Menschen gegeben, innerhalb dieses Rahmens sein Leben selbst zu gestalten. Mit anderen Worten: im Rahmen der von Dievs gezogenen Grenze kann der Mensch das Gute in seinem Leben selbst verwirklichen. Dieser Rationalismus drückt sich in Lebensklugheit aus: „Wenn die Sorgen da sind, dann ist es besser, nicht zu verzagen, ihnen nicht Gewalt über das Herz zu geben, sondern sie trotzig zu ertragen und innerlich zu überwinden."[38] Die Rolle des Dievs und des Menschen eigene Rolle in dem moralischen Leben bzw. in der Bildung des „guten Lebens" kann nicht nur auf einen von ihnen reduziert werden. Abgesehen davon, daß die totale Situation religiös begründet bzw.

36 Mit dieser Problematik hat sich besonders *Vītols* 1927 1, 390, beschäftigt.
37 Zu dieser Ansicht ist auch *Vītols* 1925 1, 127, gelangt.
38 *Vītols* 1927 1, 403.

von Dievs bestimmt ist, kann jedoch der Mensch selbst in den Grenzen des Möglichen mitwirken.

Schließlich muß gesagt werden, daß die Figur von Dievs sich in der baltischen Religion verhältnismäßig klar abzeichnet und kein Zweifel besteht, daß er zu den höheren Göttern zählt. Sein Einfluß als Schicksalsbestimmer auf das menschliche Leben allgemein, aber besonders in moralischer Hinsicht ist unmißverständlich[39]. Die Forschungsergebnisse zeigen, daß es trotz allem keine sicheren Nachrichten gibt, daß mit ihm etwa ein noch deutlicher ausgeprägter Kult verknüpft gewesen wäre. Rudimentäre Kultelemente kann man in verschiedenen einzelnen, weniger ausgeprägten Merkmalen erblicken. Es kann davon die Rede sein bei der Abgabe eines Versprechens, wobei Dievs angerufen wird (2799,7). Noch öfter sind in den Texten direkte Aussagen über Opfer an Dievs zu finden, zudem in Situationen, die sich schwer in den Zusammenhang mit christlichen Vorstellungen einordnen lassen, z. B. bei Geburten (1096). In den Quellen werden auch Blutopfer bezeugt, nämlich ein geschlachtetes Huhn, wenn man von Dievs Hilfe in der Viehzucht erwartet. Als Kultelemente kann man in den Volkstraditionen auch solche Merkmale ansehen, die davon sprechen, daß man Dievs grüßen müsse, oder auch das Schweigen, das mit der Epiphania von Dievs verbunden ist. Doch müssen wir sagen, daß der Opfergedanke in den Texten zwar bezeugt wird, die Aussagen jedoch so unvollkommen sind, daß man von ihnen, der methodologischen Schwierigkeiten wegen, keine auch nur einigermaßen sichere Schlußfolgerung über die Art der Opfer und ihre Bedeutung im Kult des Dievs ziehen kann. Die hier erwähnten, in Verbindung mit dem Kult des Dievs stehenden Erscheinungen haben uns zuerst zu der Einsicht geführt, daß es schwierig ist, von einem auch nur annähernd entwickelten Kult zu sprechen. Es besteht kein Zweifel daran, daß dieses zum Teil durch die Art der Quellen zu erklären ist. Das ist keine Überraschung, denn für die Himmelsgötter in den verschiedenen Religionen, insbesondere den indoeuropäischen, wird zuweilen ein sehr schwach entwickelter Kult festgestellt[40].

2. *Saule*

Die Etymologie des Wortes *saule* (die Sonne) ist klar. Es gehört zur verhältnismäßig einheitlichen indoeuropäischen Sprachgruppe, als Ableitung von *„sau̯el-, suuel-, su̯el-, sūl-* ‚Sonne', woneben *su̯en-, sun-*, so daß sich *sāu-, sŭ-*

39 Vgl. den besonderen Abschnitt über Dievs als Bestimmer des moralischen Lebens bei *Biezais* 1961, 216 ff.
40 Es ist eine in der Religionsgeschichte bekannte Erscheinung, daß mit dem Himmelsgott zeitweise kein ausgesprochener Kult verbunden ist, worauf wiederholt hingewiesen wurde.

als *-el* und *-en* als Stammbildungssuffixe ergeben"[41]. Mit demselben Wort wird in der baltischen Religion auch die Sonne als personifizierte weibliche Göttin bezeichnet. Da die Sonne in vielen anderen Sprachen männlichen Geschlechts ist, erhebt sich an dieser Stelle die begründete Frage, ob die baltischen Völker auch hier nicht eine ältere Vorstellungsschicht bewahrt haben, besonders wenn man in Betracht zieht, daß auch die alten Inder ein weibliches Wesen Suryā kennen. Neben einem männlichen Wesen mit derselben Bezeichnung ist auch ein weibliches anzutreffen. Die Frage kann historisch nicht beantwortet werden. Es ist sehr gut möglich, daß die weibliche Form unter dem Einfluß des Mondes entstanden ist, der in der Religion der Balten ein männliches Wesen ist. Das erfordert psychologisch, daß die Sonne als Partnerin weiblich sein muß[42].

Neben der Bezeichnung Sonne ist in den Texten sehr oft die Rede von *saules meita* (Sonnentochter). Diese Wortzusammensetzung läßt an und für sich zwei Deutungsmöglichkeiten zu, abhängig davon, ob man sie als Gen. appellativus oder Gen. possessivus ansieht. Im ersteren Fall wird Saule selbst als Mädchen betrachtet. Eine große Anzahl von Texten bestätigt ihrem Inhalt nach auch, daß unter *saules meita* Saule selbst als Sonnenjungfrau verstanden wird. Am deutlichsten bezeugen das die Texte über die himmlische Hochzeit. Daneben wird Saule auch sehr oft als Mutter bezeichnet (6100,4) oder richtiger, sie erscheint in der Rolle der Mutter (4345, 4383), neben der ihre Töchter genannt werden.

Die Beschreibung von Saules äußerer Gestalt ist verhältnismäßig spärlich. Metaphern, die in Naturerlebnissen wurzeln, charakterisieren ihre Erscheinung. Sie wird als *zeltainīte* (Goldchen) (33969) oder als Weiße bezeichnet. Dasselbe ist über die Schilderungen von Saules Seelenleben zu sagen, das den Erlebnissen des Menschen selbst entspricht. Eine der verbreitetsten Vorstellungen ist die, daß Saule weint (33767, 33783). Das kann verschiedene Gründe haben. Sie weint deshalb, weil ihr „die seidenen Laken verregnet" sind (33872) oder die wollenen Umschlagetücher (33872,1) oder weil ihr ein seidenes Taschentuch verschwunden ist (33997). Ein goldener Gürtel ist ihr ins tiefe Meer gefallen (33820), oder ihr Boot ist untergegangen (33781,1), der Wagen ist verschwunden (33781,2). Sie weint aus Mitleid um die verheiratete Tochter und um die ihr mitgegebene reiche Aussteuer (33782, 33974 u. a). Die Gemütsverfassung von Saule wird auch durch ihre Streitereien hauptsächlich mit Mēness (33909 u. a.) oder auch mit ihren faulen Töchtern und mit den Gottessöhnen (33905) charakterisiert. Saule zürnt in diesen Situationen, und

41 *Walde* 2, 446. Auch *Buck* 54. Über die Etymologie der baltischen *saule* siehe besonders *Specht* 1936, 97; *Fraenkel* 1936, 171, und *Scherer* 45 ff.

42 *Specht* 1939, 54 f: „Die Personifizierung des Mondes hat die Sonne als eine Art ἱερὸς γάμος nach sich gezogen und sie zu einem Femininum gemacht, das im Ger. und Balt.-Slav. noch erhalten ist. Das daneben stehende neutrale Geschlecht zeigt, daß der ganze Vorgang bei der Sonne jünger ist."

bei der Gelegenheit wird sie mit solchen Ausdrücken wie widerhaarig (33905,1) oder sogar blutig (33905,2) belegt. Es scheint, daß hinter all diesen Vorstellungen Naturerlebnisse stehen, die ihren wörtlichen Ausdruck in solchen Metaphern gefunden haben.

Eingehender sind die Mitteilungen über Saules Kleidung. Ihr wichtigstes Kleidungsstück ist das wollene Umschlagetuch. Als Himmelsbewohnerin hat sie deren eine Menge, sogar hundert (34025), und sie können aus Silber oder Gold sein (33937). Um ihre Zugehörigkeit zu den Himmelsgöttern noch mehr zu unterstreichen, wird gesagt, ihre ganze Kleidung sei aus Seide (33791,1 u. a.). Daneben ist am meisten die Rede von ihrem Rock, der aus Seide oder Samt genäht ist (33930 u. a.), was nicht ausschließt, daß er auch grau (32532,6) oder braun (33791,1) sein kann. Die Kleidung wechselt je nach der Situation, in der Saule auftritt. Wenn sie sich in der Familie der Himmelsgötter befindet, dann wird das durch die prächtige und kostbare Kleidung betont, aber wenn sie bei den Bauern erscheint, dann ist sie in graue Stoffe gekleidet. Neben der Kleidung wird auch ihr Schmuck genannt — der Kranz, die Fibel und der Ring. Gewöhnlich wird auch bis ins einzelne beschrieben, wie sie selbst das Material für ihre Kleidung herstellt, wie sie Wolle tockt und Stoff webt. Bei diesen Arbeiten helfen ihr auch ihre Töchter.

Saule wohnt ebenso wie Dievs auf dem Himmelsberg, wo sie ihr Hofgesinde hat. Sie besitzt als echte Hauswirtin ein eigenes Haus, und hie und da werden auch andere Wirtschaftsgebäude erwähnt. Sie selbst wird als Landfrau geschildert mit all den Arbeiten und Pflichten, die eine solche zu verrichten hat. Daher werden in Zusammenhang mit dem Landwirtschaftsbetrieb alle jene Arbeitsgeräte und das Arbeitszubehör genannt, das jede Hauswirtin benötigt. Eines der bezeichnendsten Merkmale ist, daß sie auch eigene Pferde hat[43]. Deren Anzahl ist verschieden (2, 3, 6), ebenso deren Farbe, meistens sind es Falben. In einem Wagen sitzend, fährt Saule mit Pferden über den Himmelsberg. Wenn man bedenkt, daß das Pferd überhaupt in der Religion der indoeuropäischen Völker eine große Rolle spielt und dort als heiliges Tier angesehen wurde oder wird oder damit gleichgestellt oder ihm geopfert wird (Ṛgveda I, 163, 2; VII, 77, 3), könnte man annehmen, daß die in der Religion der Balten bezeugte enge Verbindung zwischen Saule und dem Pferd hier ältere Züge bewahrt. Denselben nahen Zusammenhang mit ähnlichen altindischen Vorstellungen zeigen die Texte, die über Saules Fahren mit dem Wagen berichten. Wenn die anderen Himmelsgötter gewöhnlich über den Himmelsberg reiten, dann fährt Saule mit dem Wagen, welche Vorstellung

43 *Mannhardt* 1875, 93 ff, hat als erster auf den in der Religion der baltischen Völker anzutreffenden, besonders deutlichen Zusammenhang der Saule mit Pferden hingewiesen, der natürlich auch bei Germanen und Slaven bekannt ist; *v. Schröder* 1923 2, 42 ff, hat das später besonders betont.

im Vergleich zu der vom Reiten als die ältere angesehen wird[44]. Saule als himmlische Hauswirtin neben Dievs als himmlischem Hauswirt ist ein besonders ausgeprägtes Merkmal in der baltischen Religion überhaupt. Und ebenso wie zwischen Dievs, dem himmlischen Hauswirt, und dem lettischen Bauern keine genaue Grenze zu ziehen ist, so besteht diese auch nicht zwischen der Hauswirtin im Himmel, Saule, und einer lettischen Bäuerin. Manche Texte sagen das mit klaren Worten. Saule wird hier entweder als Mutter der Bäuerin oder auch als ihre Schwester bezeichnet (6100,6). Zum Abschluß dieser Übersicht über Saules Aussehen, ihre Kleidung und ihre Tätigkeit auf dem Himmelsberg muß man feststellen, daß alle diese Erscheinungen in sehr ausgeprägten und ausdrucksvollen Metaphern wiedergegeben werden. Das zeigt ein weiteres Mal, daß hier in freier Phantasie geformte Poesie sich mit mythischen Lebens- und Weltanschauungen vereinigt, denen echte religiöse Züge nicht fehlen. Deshalb kann man mit Recht sagen, daß Saule zu den ausdrucksvollsten Gestalten der baltischen Götter gehört.

Mit Saules Gang über den Himmelsberg ist die Vorstellung von einem wundersamen Baum eng verknüpft. Diese Bäume sind manchmal auch in Wirklichkeit bekannte Bäume wie Eichen, Linden, Birken u. a. Doch werden sie mit solchen Ausdrücken beschrieben (mit goldenen Blättern), daß sie aus der wirklichen Welt wie in eine andere mythische Welt versetzt erscheinen. Daneben ist auch die Rede von einem mythischen Baum unbestimmten Charakters (33786). Oft wird ferner der Ort genannt, wo dieser Baum wächst, z. B. am Rande des Sonnenweges, hinter dem Berge, im Meer. Wenn auch hier verschiedene bekannte Bäume und ebenso verschiedene bekannte Stellen genannt werden, sind weder der Sonnenbaum noch sein Standort wirklich bekannt. Das wird am deutlichsten dadurch ausgedrückt, daß der Bruder Sänger ihn das ganze Leben lang gesucht habe, darüber alt geworden sei und ihn dennoch nicht gefunden habe (33786). Mit anderen Worten: die aus der konkreten Vorstellungswelt entlehnten Bäume mit ihren Standorten sind nur metaphorische Hinweise auf den mythischen Sonnenbaum und die Stelle, wo er wächst. Mit dem Sonnenbaum ist ferner die Vorstellung verbunden, daß ein runder Gegenstand über ihn hinweggeworfen wird: eine Beere, ein Kiesel, ein Apfel, eine Erbse usw., der durch die Zweige zu Boden fällt, entweder leise oder auch klingend, besonders, wenn es sich um einen Baum handelt, der silberne oder goldene Blätter hat. Die Vorstellung, daß ein runder Gegenstand durch die Zweige des mythischen Baumes auf die Erde rollt, paßt völlig in den Sonnenbaum-Komplex. So wie die in der Natur bekannten Bäume nur symbolische Bedeutung für einen unwirklichen Baum haben, sind auch die runden Gegenstände als solche Substrate anzusehen. So wird es verständlich,

44 In Übereinstimmung mit *Wiesner* 1968, 133, ist das Fahren von Saule bzw. der Götter in Wagen gegenüber dem Reiten als ältere Vorstellung anzusehen.

wenn die Auswahl des Baumes und des runden Gegenstandes nicht so wichtig ist und vom Schöpfer des Textes selbst oder durch die Situation, wie sie es verlangt, bestimmt werden kann. Das bedeutet, daß der Baum und die runden Gegenstände nur symbolische Bedeutung besitzen. Grundlage des Symbols ist die Sonne selbst und der visuelle Eindruck, der entsteht, wenn sie untergeht[45]. In diesen Beschreibungen haben sich typische Eindrücke von Naturerlebnissen vereinigt, die in poetischer Form unter der Sicht und in der Übertragung mythischer Naturerscheinungen ausgedrückt werden. Auf jeden Fall bilden die baltischen Völker hier keine Ausnahme. Ähnliche Vorstellungen sind auch in den Mythen anderer Völker anzutreffen, wenn auch vielleicht nicht so umfassend und ausgeprägt, denen die Forscher dennoch wiederholt ihre Aufmerksamkeit zugewandt haben[46].

Ferner ist Saule in der baltischen Tradition mit dem Meer verbunden. Sehr verbreitet ist die Vorstellung, daß sich das Meer im Westen befindet. Abends versinkt Saule in ihm, bis schließlich nur noch die Haare oder der Kranz zu sehen sind. Vielfach ist auch davon die Rede, daß Saule im Meer ertrinkt. Daher ist die Ansicht am weitesten verbreitet, daß sie abends ans Meer kommt, dort ihr Boot findet, in welches sie einsteigt, und ihren nächtlichen Weg fortsetzt. Dieser ist unsichtbar. Aber sie kehrt am Morgen mit dem Boot zurück und wird im Osten sichtbar. Dort verläßt sie ihr Boot und wirft die Ruder hinein. Solch eine Vorstellung enthüllt auch ein Merkmal des alten baltischen Weltbildes. Dieses nimmt an, daß die Erde vom Weltenmeer umgeben ist[47].

Was im vorhergehenden über die personifizierte Sonne und deren Tätigkeit mitgeteilt wurde, zeigt, daß sie in den Rahmen poetisch-mythischer Vorstellungen gehört. Die Hauptfrage jedoch ist, ob Saule in der Religion der Balten eine tiefere Bedeutung hat und eine größere Rolle spielt. Mit anderen Worten: ist mit Saule ein Kult verbunden? Bei diesen typisch bäuerlichen Völkern sind Spuren eines Kultes der Saule nur in der Förderung der Fruchtbarkeit bzw. in der Hebung des Wohlstandes überhaupt zu suchen. Gerade so, wie man es erwarten kann, bestätigen auch die Quellen die große Rolle der Sonne im Fruchtbarkeitskult. Ihre Tätigkeit zur Förderung der Fruchtbarkeit wird durch besondere symbolische, oft ambivalente Arbeiten ausgedrückt. Die üblichste Handlung zur Förderung der Fruchtbarkeit besteht darin, daß Saule über ein Kornfeld geht (32542). Sie überschreitet gewöhnlich das Roggenfeld, mit einem Rock bekleidet. Das hat in diesem Fall eine besondere Bedeutung. Denn gerade das Herablassen oder Ausbreiten des Rockes über das Roggenfeld ist es, was sein Wachstum sichert. Ein Text spricht davon, daß Saule beim

45 Das hat bereits ganz richtig *Adamovičs* 1938, 27, festgestellt.
46 Diese Vorstellungen wurden besonders von *Danthine, Hélène,* 163 ff, dargestellt; vgl. auch *James* 66 ff und *Lurker* 15 ff.
47 Die Diskussionen über das baltische Weltbild waren lebhaft, wenn auch nicht einmütig. Vgl. *Straubergs* 1937, 169 f; 1953, 153 ff; *Adamovičs* 1938, 4 f; *Zicāns* 1935, 182; *Balys* 1966, 11 ff.

Herablassen ihres Rockes „eine Roggenähre abbrach“. Auch hier zeigt sich der bereits früher erwähnte Gegensatz zur Wirklichkeit des Lebens. Es widerspricht dem rationalen Sachverstand des Bauern und seiner Auffassung, daß man beim Überschreiten eines Kornfeldes keinen Schaden anrichten könnte. Die natürlichen Folgen eines solchen Ganges sind abgebrochene Ähren. Aber auch dann, wenn ein göttliches Wesen über das Feld geht, ist es logisch, daß dieses ebenfalls Ähren abbrechen muß. Daher findet sich daneben auch eine andere Aussage, die dazu auffordert, den Rock hochzuheben, gerade mit der Begründung, um keine Ähren abzubrechen. Wenn sie aber dennoch abgebrochen werden, so folgert der Bauer, müssen an ihrer Stelle auf einem Halm zwei Ähren wachsen[48]. Saule, die das Wachstum der Felder fördert, erfüllt eine ihrer wichtigsten göttlichen Funktionen. Als Förderin der Fruchtbarkeit der Felder wird sie in weiterer Folgerung überhaupt als Brotgeberin angesehen. Soweit ich weiß, wird nur in der lettischen Tradition das Brot als „Sonnenbrot“ bezeichnet (2977). Es ist verständlich, daß die Sonne in dem undifferenzierten bäuerlichen Kulturkreis von einer besonderen Förderin der Fruchtbarkeit ohne nennenswerte Schwierigkeiten leicht allgemein zur Fördererin des Wohlstandes in zweiter Linie werden konnte, und in neuester Zeit wird sie im Volksglauben sogar als Geldgeberin erwähnt.

Zu den Formen des Kults der Saule gehört das Fest der Sommersonnenwende, das unter dem Einfluß christlicher Traditionen Johanni genannt wurde[49]. Daß es eines der wichtigsten Feste war, zeigt schon allein die Tatsache, daß sich darüber das umfangreichste Folklorematerial, mehrere tausend Volkslieder, erhalten hat. Johanni wird auch in anderen historischen Quellen unmißverständlich als besonders hervorragendes baltisches Fest bezeugt. Es war ein typisches Fest eines Fruchtbarkeitskults. Im folgenden wollen wir nur bei einigen charakteristischen Kennzeichen dieses Festes verweilen[50]. Die

48 Die Doppelähre – *jumis* – ist ein verbreitetes Fruchtbarkeitssymbol, das eine besondere Bedeutung in der baltischen Religion hatte. Doch sind darüber bis jetzt nur gelegentliche Forschungen zugänglich. Vgl. *Adamovičs* 1938a, 134 ff.

49 Der alte Name war ein anderer. In neuester Zeit wurde die Bezeichnung *Saulgrieži* eingeführt, wenn auch das Wort selbst alt ist. So schon *Lange* 2, 269: „Saules Greeschi tte, jeb Wehrsumi, die Sonnen-Wende.“ Im ältesten Wörterbuch der lettischen Sprache findet sich auch noch ein anderes Synonym – *Saules-währssums* (vgl. *Mancelius* 1638). Es besteht keinerlei Grund, den lettischen Namen Jānis mit dem römischen Janus zu verbinden, wie dies manchmal geschieht (vgl. *Brastiņš* 1929, 64).

50 Hier ist besonders zu beachten, daß nicht nur der Name Saule durch den Johannes (Jānis) der christlichen Tradition ersetzt wurde, sondern daß auch einzelne Momente des Festes eine christliche Motivierung erhalten haben. Bisher fehlen ernstlichere Forschungen über dieses alte Fest der Saule, obwohl das Interesse daran seit dem vorigen Jahrhundert lebendig ist. Es gibt größtenteils nur Beschreibungen, z. B. LD 5, 12–18; DLE 1894, 67 ff; *Senkeviča, Biruta*, 126 ff. *Bielenstein* 1882, 634 ff, bietet eine kurze, aber ausgezeichnete Beschreibung einiger Momente des Festes von einem gelehrten Augenzeugen. Es gibt auch viele Übersichten, die nur

Meinungen über die Bedeutung des Schmückens von Haus, Mensch und Vieh mit Maien gehen auseinander. Die Anhänger eines gewöhnlichen Rationalismus sehen darin nur einen allgemeinen Ausdruck der Freude in den Momenten der Arbeitsunterbrechung. Daß eine solche Erklärung dieser Erscheinungen einseitig ist, geht schon allein daraus hervor, daß zum Schmücken nur gewisse Kräuter und Blumen oder Zweige von bestimmten Laubbäumen gewählt werden. Man muß annehmen, daß diese Traditionen in älteren Vorstellungen wurzeln[51]. Zu dieser Meinung führt in etwa auch das zweite Kennzeichen, nämlich das festliche Mahl[52]. Das Gastmahl wird gewöhnlich bei anbrechender Dunkelheit beim Johannifeuer ausgerichtet. Mehrere Anzeichen deuten darauf hin, daß man es hier mit einem ursprünglich sakralen Mahl zu tun hat. Für die Zubereitung der Mahlzeit sind der Hauswirt und die Hauswirtin verantwortlich. Von der Reichhaltigkeit des Gastmahls hängt der ganze Wohlstand des Gehöfts ab. Die zum Gastmahl genommenen Nahrungsmittel sind nicht zufällig ausgesucht. Wichtigste Bestandteile des Mahles sind Käse und mit Honig zubereitetes Bier (32309 u. a.)[53]. Daß dieses Mahl auch einen rituellen Charakter hatte, wird durch die Form des verwendeten Käses und durch die Art seiner Verteilung unter die Teilnehmer besonders deutlich. Dasselbe gilt auch für den Genuß des Bieres. Das Mahl findet gewöhnlich bei offenem Feuer statt. Die Forscher haben sich nicht nur über die weite Verbreitung dieser Tradition, sondern auch über ihr Alter mehrfach geäußert[54]. In der lettischen Tradition

den Inhalt der Volkstradition erzählen, so *Līdeks* 64 ff, oder rein spekulative Vermutungen, so *Bruņenieks* 1928; *Jansons* 1926 u. a.

51 Die älteste Form des Festes und seine Motivierung ist mit einer Hirtenkultur verbunden worden, wie wir bei *Bielenstein* 1874, 46, lesen: „Dieselbe [Johannisfeier] ist ursprünglich die eines Hirtenfestes. Die ältesten Bräuche fallen in das Gebiet des Zaubers zum Schutz der Heerden und zu Erzielung reichren Ertrages von den Heerden.“ Sicher ist diese einseitige Behauptung nicht genügend begründet, denn das umfangreiche Material zeigt, daß die Festbräuche sich vielmehr allgemein auf die Fruchtbarkeit der Felder und die Sicherung des Wohlergehens bezogen.

52 *v. Schröder* 1923 2, 381 f: „Beim Johannisfest der Letten spielt das Traktament eine wichtige Rolle, das von der Gesindewirtin den Nachts vom Kräuterlesen heimkehrenden Hausgenossen gespendet wird. Es besteht aus gekäster Milch, Butter und namentlich aus frischem Quarkkäse, also dem Ertrage der Herde, und bringt dafür wiederum der Herde Segen [...]. Offenbar hatte der Käse wenigstens früher diese neuneckige Gestalt, und wir erinnern uns daran, daß die Zahl Neun bei den europäischen Völkern, im Aberglauben und dgl. oft als bedeutungsvolle heilige Zahl auftritt.“ Vgl. auch *Šmits* 1926, 90 f; *Bruņenieks* 24 ff; *Līdeks* 66 f.

53 „Der Wirt kümmerte sich auch beizeiten um Hopfen, braute Bier einige Tage vor Johanni, damit das Bier abgelagert sei, schäumend und wohlschmeckend. Wenn er Bienen hatte, fügte er auch Honig hinzu, dann wurde es besonders süß und schmackhaft. Auch die Frauen tranken Bier. Die jungen Mädchen schämten sich sonst zu trinken, aber zu Johanni tranken sie“ (*Senkeviča, Biruta*, 127).

54 *Fehrle* 160: „Sonnwendfeuer und den damit verbundenen Volksglauben gibt es in beachtenswerter Übereinstimmung in ganz Europa und bei Nachbarvölkern wie Slaven und den Arabern in Nordafrika. Bis zu Kleinigkeiten stimmt das Brauchtum überein von Skandinavien bis Spanien, Italien und Griechenland, in Irland,

haben sich Aussagen erhalten, daß dieses Feuer eine sakrale Bedeutung habe. Bei der Entzündung dieses Feuers werden zuerst Gottheiten erwähnt, später, in der christlichen Tradition, tritt als Substitut Jānis (Johannes) an die Stelle von Saule. Diesem Feuer wird eine besondere Kraft zugeschrieben (33891). Wieweit diese Tradition des Abbrennens eines Feuers mit der Sommersonnenwende und direkt mit der Sonne in Verbindung zu bringen ist, wie das früher von der Forschung behauptet wurde, läßt sich aus dem Material der lettischen Tradition nicht bestimmen. Zu diesen Kennzeichen tritt als charakteristisches Merkmal das Tanzen. Die in heutiger Zeit üblichen Spiele und das Springen über das Feuer sind sekundäre Erscheinungen. Es scheint, daß ursprünglich ein Tanzen ums Feuer stattgefunden hat. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Entzünden des Feuers als Tätigkeit der Gottheit angesehen wurde, wenn es auch praktisch gewöhnlich vom Hauswirt als Substitut vorgenommen wurde. Dieser sakrale Zusammenhang wird noch klarer ausgesprochen und dokumentiert, wenn davon die Rede ist, daß sich unter den ums Feuer Tanzenden, wenn auch unsichtbar, die Gottheit selbst befindet (32918 u. a.). Das Tanzen der Gottheit auf diesem Fest des Fruchtbarkeitskults ist in weiterem Zusammenhang mit dem in letzter Zeit mehrfach erörterten Problem des Tanzens der Sonne in Verbindung zu bringen[55].

Das Sommersonnenwendefest bezeugt mit solchen Merkmalen wie dem Feuerabbrennen, einem sakralen Gastmahl und dem Tanzen deutlich die zentrale Stellung des Sonnenkultes in der Religion der baltischen Völker[56].

3. *Mēness*

Ebenso wie die Sonne sind auch die anderen Himmelskörper, in diesem Falle der Mond, als personifizierte göttliche Wesen bekannt. In allen baltischen Sprachen tritt ein und dasselbe Wort zur Bezeichnung des Mondes auf: „apr. *menins*, lit. *mēnuo* (mėnùlis), lett. *mēness*, das mit ind. *mēnōt*, Gen. *mēneses*, in Verbindung zu bringen ist, woraus *mēnes-*, *mēns-*, *mēs-* folgen, mit ‚Monat' und ‚Mond' wohl als personifizierte ‚Zeitmessung' zu *mē-* ‚messen'"[57]. In der lettischen Sprache hat sich in diesem Fall auch eine ältere, un-

Frankreich wie in Osteuropa. Diese Gleichheit bis zu Einzelheiten zeigt, daß die Sonnwendfeuer auf gemeinsames Brauchtum der europäischen Völker zurückgehen, das teilweise in die Zeit indoeuropäischer Gemeinschaft zurückführt."

55 Vgl. *Edsman* 17 ff; auch *Šmits* 1926, 89.

56 Nach der Ansicht von *Šmits* 1926, 90, und *Adamovičs* 1937, 93, steht das Fest im Mittelpunkt der baltischen Religion.

57 *Pokorny* 1, 731. Vgl. auch *Walde* 1930 2, 271 f; *Berneker* 2, 51; *Brugmann* 2, 1, 526. Dagegen nimmt *Brandenstein* 11 f **mēnes-* als Ausgangsstufe an. Aber *Specht* 1944, 290, erkennt, daß diese Bildung „ihrer Bedeutung nach zu den ältesten Begriffen und Vorstellungen, die überhaupt dem ing. [= idg.] Menschen bekannt waren, [gehörte]". Vgl. auch aaO 344 ff.

differenzierte Bedeutung des Wortes *mēness* zur Bezeichnung sowohl von Mond als auch Monat erhalten[58].

Das Folkloremateria weist eine Erscheinung auf, die besondere Aufmerksamkeit erfordert. Neben der männlichen Form *mēness* mit verschiedenen Diminutiven wie *mēnestiņš*, *mēnesnītis* u. a. sind auch weibliche diminutive Formen wie *mēnestiņa*, *mēnesnīte* u. a. anzutreffen. Diese Formen weiblichen Geschlechts sind auch in verschiedenen Wörterbüchern (J. Lange) vorhanden. Damit entsteht die Frage, wie diese Erscheinung zu erklären sei. Sie verdient um so mehr Aufmerksamkeit, als in anderen Sprachen zur Bezeichnung des Mondes Wörter weiblichen Geschlechts benutzt werden. Wenn man die Texte mit der weiblichen Endung überprüft, zeigt es sich jedoch, daß es sich gewöhnlich um Dialektformen handelt, die in die Texte vielfach unter dem Einfluß einer fremden, hier einer slavischen, Sprache Eingang gefunden haben. Zum Teil wurden solche Formen, besonders bei gedichteten Texten, wegen des Versmaßes eingeführt. Es gibt daher keinen Grund, in diesen sporadisch auftretenden Texten und in den darin vorkommenden weiblichen Endungen für Mēness eine Begründung für die Ansicht zu suchen, daß der Mond in älteren Vorstellungen weiblichen Geschlechts gewesen sei.

Mēness gehört als männliches Wesen völlig in die Familie der Himmelsgötter, sowohl hinsichtlich der Beschreibung seiner äußeren Gestalt als auch mit seinem Zubehör und seinen Funktionen. Doch sind seine Beziehungen zu den übrigen Himmelsgöttern unterschiedlicher Art. Am engsten verbunden ist er mit der Sonne, sowohl in positivem als auch in negativem Sinne. Die Verwandtschaft des Mēness mit den anderen himmlischen Wesen sowie seine familiären Verhältnisse überhaupt sind nicht vollständig entwickelt. Mehrere Texte sprechen jedoch von einem oder mehreren Söhnen des Mēness (22049, 33837, 33803 u. a.). Bei manchen Texten dieser Art ist es schwer zu sagen, ob die Bezeichnung Mondessohn sich nicht auf Mēness selbst im Sinne eines Gen. appellativus bezieht. Mēness besitzt ebenso wie Dievs und Saule ein eigenes Haus. Und als Eigentümer seines Hauses hat er auch seine Diener (33803,1), als welche in manchen Fällen der Morgen- und Abendstern festgestellt werden (33893,3). Vielleicht ist die bezeichnendste Vorstellung die von Mēness mit seinen Pferden (33803, 33898 u. a.). Und das ist verständlich, denn auch er muß über den Himmelsberg fahren (33853, 31738). Nur selten wird er in der Rolle eines Reiters erwähnt[59]. Als Mēness' Pferde werden der Morgen- und der Abendstern bezeichnet. Aber wenn man sich den Himmel als ein Meer vorstellt, so fährt Mēness selbstverständlich, ebenso wie Saule, auch im Boot (33849). Der größte Teil der Texte führt nicht im einzelnen aus, wie Mēness sich über den Himmelsberg bewegt, sondern stellt nur die Tatsache als solche

58 *Frisk* 285 f gibt eine psychologische Motivierung der späteren Differenzierung an.

59 Siehe oben die Anmerkung 44.

fest (4395, 32004,1 u. a.). Man erfährt, daß Mēness auch die Sterne zählt. Alle diese Aussagen in den Texten charakterisieren und zeigen die Naturerlebnisse des Menschen und seine Gedanken über den Ablauf der Ordnung in der Natur, eingekleidet in dichterische Formen. Mēness als personifiziertes Wesen jedoch hat das Bestreben, aus der Welt poetischer Vorstellungen auch in das religiöse Leben einzudringen.

In den Religionen anderer Völker ist Mēness in verschiedener Weise mit dem Wasser und der Fruchtbarkeit verbunden. In den Quellen der baltischen Völker kommt dieser Zug zwar auch vor[60], jedoch ist er nicht weiter ausgebildet.

Statt dessen prägt Mēness sich mit einem anderen Wesenszug ein, der in den Religionen der anderen Völker sehr selten ist, hier aber besonders betont wird, nämlich mit seiner Beziehung zum Kriege, was darauf schließen läßt, daß Mēness ein alter baltischer Kriegsgott gewesen ist. Mēness wird als Beschützer der Krieger bezeichnet oder sogar in einer größeren Textgruppe selbst als Krieger erwähnt (31929,3; 32004,1; 33833 u. a.). Er hat seine Kriegstruppen. Gewöhnlich werden so die Sterne mit einer Metapher bezeichnet. Auch hier tritt die mehrfach erwähnte Erscheinung auf, daß die Grenze zwischen der realen und mythischen Welt unklar bleibt. Gewöhnlich nimmt Mēness neben den Kriegern mit seinen großen Kriegstruppen an den Kämpfen teil, um auf diese Weise den Sieg zu sichern. In den Religionen der anderen Völker wird der Mond oft in die Schar der Förderer der Fruchtbarkeit eingereiht. In der baltischen Religion ist er jedoch in diesen Funktionen nicht bekannt. Solche Zusammenhänge lassen sich einzig in einigen magischen Vorkommnissen und Texten finden, aber sie weisen keineswegs auf eine ursprüngliche religiöse Rolle hin, ebenso wie die in den magischen Texten vorkommenden christlichen Feste in jene erst sekundär Eingang gefunden haben.

Hier ist auch auf die Frage nach einem Kult des Mēness zu antworten. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß der Kult der Himmelsgötter überhaupt nicht vollständig entwickelt ist. Das bezieht sich besonders auf Mēness. Es scheint auch, daß ein solcher Kult unter dem Einfluß der Christianisierung einem schnelleren Verfall ausgesetzt war. Unmißverständlich ist jedoch das Zeugnis vieler Texte, daß man sich an Mēness mit direkten Bitten wendet (4265, 4266). Dagegen gibt es in den Texten keine Anhaltspunkte, daß Mēness irgendwelche Opfer dargebracht worden sind.

Es wurden Meinungen geäußert, ob der Kult des Mēness nicht doch älter sei als der Kult der Saule. Die Diskussionen darüber waren lebhaft[61], doch

60 Vgl. WM 2, 427.
61 Die Diskussion darüber, ob der Kult der Saule oder der des Mēness älter sei, ist manchmal sehr scharf gewesen. So wurde allein von den Vertretern der sog. Mondmythologie sehr radikal behauptet: „Ich bestreite, daß es Sonnen m y t h e n gebe. Die Mythen, oder richtiger, einzelne ihrer Gestalten, sind zwar auf die Sonne

kann die Frage historisch nicht beantwortet werden. Unsere Untersuchung zeigt, daß die Nachrichten über den Kult der Saule in der baltischen Religion vollständiger sind. Der Kult der Saule hat jedenfalls, wie die zugänglichen Quellen zeigen, die zentralere Bedeutung[62]. Es ist auch nicht möglich, sich mit Sicherheit darüber zu äußern, ob diese Erscheinung mit den indoeuropäischen Völkern in Zusammenhang gebracht werden kann[63].

4. Pērkons

Alle drei baltischen Sprachen besitzen ein gemeinsams Wort zur Bezeichnung des Donners: apr. *percunis*[64], lit. *perkūnas*[65], lett. *pērkons*[66]. Daneben finden sich auch manche Worte mit älteren Formen, z. B. *pērkonis*, während jedoch im Material am häufigsten die diminutiven Formen vorkommen: *pērkonītis* (33702), *pērkoniņš* (33706). Über die Etymologie des Wortes besteht unter den Sprachwissenschaftlern keine Einigkeit, und eine lebhafte Diskussion findet selbst in letzter Zeit statt[67]. Ausgehend von verschiedenen etymologisch-semantischen Überlegungen werden mehrere Gesichtspunkte über das Wesen des Gottes Pērkons ins Feld geführt. Manche sehen ihn als ausgesprochenen Himmelsgott Pērkons (Donner) an (K. Mīlenbachs, O. Wiedemann). Andere halten ihn für den personifizierten Gott der Eiche (H. Hirt, W. Porzig, F. Specht). Einige erblicken in ihm einen Berggott (R. Much, T. Karsten, V. Ivanov). Diese verschiedenen Ansichten bestätigen nur, daß eine etymologische und semantische Wortanalyse keine genügende Grundlage bietet, um etwas Sicheres über das Wesen, die Eigenheiten und die Funktionen einer Gottheit

bezogen worden, die Erzählungen aber wurden dabei den Sonnenschicksalen n i c h t angepaßt: sie b l i e b e n Mondmythen und sind auch als solche zur Welt gekommen" (*Hüsing* VII). Ähnlich *Schultz* 6 f. Darauf antwortete ebenso scharf *Much* 240 ff. Vgl. auch *Nilsson* 1925, 140 ff, der eine vernichtende Rezension über *Schultz'* Arbeit schrieb.
62 Eine ähnliche Lage spiegelt die Diskussion über den Mond- und Sonnenkult im alten Indien wider. So schon *Keith* 123: „The moon by its waxing and waning doubtless was of great importance in fixing times of offering, but in India at least it is difficult to see how fundamental importance could be attached to this figure in comparison with the vital energy of the sun." Vgl. auch *Gonda* 1960 1, 66 ff, mit Hinweis auf andere Ansichten. Doch hat *Dikshitar* 175 das Alter des Mondkults in Indien unterstrichen: „An endeavour is made here to show that the lunar cult was as old as the solar cult and the moon enjoyed an independent status like any other deity of the Vedic pantheon."
63 Vgl. *Keith* 123.
64 Vgl. *Endzelīns* 1943, 224.
65 Über dieses Wort in den litauischen Geschichtsdokumenten bei *Grienberger* 11 ff und *Skardžius* 314.
66 Vgl. ME 3, 209.
67 Einen guten historischen Überblick darüber bieten *Feist* 137 ff und *de Vries* 1961, 126.

auszusagen[68]. Jedoch haben die Diskussionen über die Etymologie des Namens wenigstens eines geklärt, nämlich daß der in verschiedenen indoeuropäischen Sprachen vorkommende Name Donnergott zur Bezeichnung von Pērkons aus einer alten indoeuropäischen Wurzel abgeleitet ist und es deshalb keinen Grund gibt zu meinen, ein zu dieser Gruppe gehöriges Volk habe von einem anderen die Vorstellung von diesem Gott entlehnt, wie das vielfach behauptet wird (H. Ljungberg u. a.)[69].

Berichte über den baltischen Gott Pērkons sind bereits in den ältesten Quellen enthalten. Über den litauischen Gott Pērkons werden diese Nachrichten durch die russische Beilage zur Chronographie des Johannes Malalas vermittelt[70]. Eingehend sind auch die Mitteilungen, die die Livländische Reimchronik von 1290 macht: „zu Swurben vûren sie ubir sê, daz ist genant Ôsterhap, als ez Perkune ir apgot gap daz nimmer sô hast gevnôs."[71]

Nachrichten über Pērkons finden sich auch bei den alten Prußen, wie das Peter von Dusburg um das Jahr 1326 bezeugt[72], jedoch gehen die Mitteilungen über die Letten auf die Rigaer Provinzialsynode vom Jahre 1428 zurück, wo wir in den angenommenen „Statuta provincialia" lesen: „Nonnulli tamen rustici et incole in provincia nostra Lyvonie non reliquias fidelium defunctorum venerando, sed, quod detestabilius et, in gravissimam Dei offensam adeo inherent supersticiose ydolatrie ex demonum subtilitate adjuvante, quod, fiducia creatoris et sanctorum suffragiis penitus derelictis, a naturalibus effectibus et vilioribus creaturis, scilicet a t o n i t r u o, q u o d d e u m s u u m a p p e l l a n t, a s e r p e n t i b u s, v e r m i b u s e t a r b o r i b u s, i n q u i b u s c o n f i d u n t [...]."[73] Mit Rücksicht darauf, daß die Rigaer Provinzialsynode die örtlichen Verhältnisse gut kannte, darf man daher dieses Dokument als sichere Quelle ansehen. Die versammelten Geistlichen betrachteten die Lage als sehr ernst und nahmen daher einen Beschluß an, energisch dagegen zu kämpfen, ohne die Anwendung administrativer Gewalt auszuschließen. Mit dem Zeugnis dieses Dokumentes ist nicht nur das Bestehen eines Pērkons-Kultes bezeugt, sondern auch seine Verbreitung, und das noch zu so später Zeit, im 15. Jh. Dieser Kampf gegen den Pērkons-Kult war nicht erfolgreich, denn noch im Jahre 1734 lesen wir in den Annalen des Jesuiten-Kollegs in Daugavpils: „A cultu (feste S. Joannis Baptistae secundum vetus Kalendarium) tonitrui, Lotavice dicti, Swats parkauns, cui putabant inesse animam offerebant que in medio, areae vas cerevisiae, explicata illis natura tonitrui, revocati circiter."[74] Die Berichte dieser Chroniken und historischen Quellen bezeugen die Tatsache, daß der Pērkons-Kult sich noch bis ins 18. Jh. zäh gehalten hat, aber sie bieten keine vollständigeren Nachrichten über die Gestalt Pērkons' und seine Stellung in der baltischen Religion. Solches ergänzendes Material ist jedoch reichlich in der Folklore der baltischen Völker enthalten.

Pērkons wird in dem Folklorematerial auch mit mehreren anderen Namen bezeichnet, so als Pērkonsvater, Alter Vater, der Alte, der Donnerer, der Himmelsschmied u. a. Diese Bezeichnungen sind mit Pērkons als Himmelserscheinung verbunden. Die verbreitetste Vorstellung ist jedoch die, daß es sich um einen älteren Mann und ein Familienoberhaupt handelt. Über ihn als Familienoberhaupt gibt es die zahlreichsten Aussagen. Nur die Vorstellung von Pērkons als Himmelsschmied kann sich an Fülle mit ihnen messen.

Es ist überflüssig zu bemerken, daß Pērkons ebenso wie alle Himmelsgötter ein sehr enges Verhältnis zu Pferden hat; in den Quellen gibt es darüber umfangreiche und eingehende Beschreibungen. Von Pērkons' Attributen verdient seine Kampfwaffe die meiste Aufmerksamkeit. In den baltischen Texten ist die Rede von Pērkons' Kugel[75]. Diese Vorstellung ist keineswegs nur für die baltischen Völker typisch[76]. Gewöhnlich haben Götter dieser Art bei anderen Völkern als Waffe das von der Steinzeit her bekannte Arbeitsgerät oder

68 Das hat auch *Schröder* 1951, 33, als richtig eingesehen: „Man hat sich bis heute immer wieder blenden und verlocken lassen von der an sich gewiß höchst auffälligen Ähnlichkeit des Namens der germanischen Götter mit dem des altlitauischen Donnergottes *Perkūnas* (vgl. lit. *perkúnas* ‚Donner', *perkúnija* ‚Gewitter', lett. *pèrkuons, pērkuon(i)s*, altpreuß. *percunis* ‚Donner'), man hat hierzu des weiteren den slavischen Gott *Perunŭ* gelegentlich herangezogen, wohl auch trotz lautlicher Schwierigkeiten den vedischen Gott des Gewitters *Parjányas*, vor allem auch an Verknüpfung mit lat. *quercus* (aus **perquos*) ‚Eiche', sowie mit got. *fairguni*, ‚Berg' ‚Gebirge', ags. *firgen-*, ‚Berg-' usw. usf. gedacht. Diese ganzen Kombinationen sind gewiß sehr bestechend, aber bei näherem Zusehen erheben sich doch gewichtige Bedenken, die hier nicht im einzelnen alle erörtert werden sollen. Zunächst bestehen mancherlei lautliche Schwierigkeiten, und sodann fragt sich, von welcher Grundbedeutung wir für den Gottesnamen auszugehen haben: war er ein ‚Donner- und Gewittergott', ein ‚Eichengott' oder ein ‚Berggott'?" Vgl. auch *Wiedemann* 13 und *Šmits* 1932, 302.

69 Unwissenheit vermischt sich mit nationaler Romantik in den Worten *Ljungbergs* 41: „Perun är som gud inte känd utanför krönikorna, och spår av Perunkult fattas. Med all sannolikhet är Perun-Tor en skapelse av den nordiska anden" (vgl. aaO 40). Es scheint, daß *Ljungberg* diesen Gedanken unkritisch von *Karsten* übernommen hat oder auch von dem noch radikaleren *Brückner* 17: „Es gibt somit keine sprachliche Vermittlung zwischen *perun* und Perkūnas, beide Namen: der Schläger und Eichler, berühren sich nur sachlich; es gibt keine lituslavische Gottheit – die Mythologien beider Völker gehen völlig auseinander, berühren sich in keinem Punkte." Diese offensichtlich unbegründete Behauptung hat schon seinerzeit, im Jahre 1871, *Batyr* 446 zurückgewiesen. Auf Grund einer umfangreichen Materialanalyse wurde sie erneut nochmals verworfen von *Filipovič* 1948, 80, und 1954, 181, sowie von *Skardžius* 313. Vgl. auch *Pettazzoni* 351 und *Pisani* 1962, 817 f.

70 Textauszüge und quellenkritische Überprüfung bei *Mannhardt* 1936, 36 ff. Daselbst auch weitere Texte betreffend den lit. Perkúnas.

71 Reimchronik 1434–1439.

72 Vgl. *Mannhardt* 1936, 87.

73 UB 7, Nr. 690, auch *Mannhardt* 1936, 156.

74 Fontes 1, 400; vgl. auch aaO 253.

75 Die Beschreibung der Donnerkugel ist bei *Kurtz, Edith*, 1, 120 und 2, 25 zu lesen. Vgl. auch *Zicāns* 1938, 191.

76 Vgl. HDA 2, Donnerkeil, 327 ff, besonders auch *Grimm* 2, 1021 f; *Helm* 1, 187 (mit Abb.).

eine Kampfwaffe, nämlich ein Steinbeil oder einen Hammer. Daneben finden sich in den Volkstraditionen auch Vorstellungen von kleineren runden Steinen als Kampfwaffe Pērkons'[77], denen eine große magische Kraft nachgesagt wird[78].

Auch Pērkons hat, wie andere Himmelsgötter, eine Familie. Am häufigsten ist die Rede von Söhnen, deren Anzahl unbestimmt ist. Daneben werden auch Pērkons' Brüder erwähnt. Diese unterscheiden sich in ihren Funktionen in nichts von den Söhnen, und es scheint, als ob es sich nur um dichterische Ausdrucksweisen handelt. Im Unterschied zu den anderen männlichen Himmelsgottheiten werden nur Pērkons Töchter zugestanden. Diese sind in der Familie Pērkons' gewöhnlich mit solchen Arbeiten beschäftigt, wie sie auch im menschlichen Leben üblicherweise von weiblichen Wesen verrichtet werden. Man kann sagen, daß Pērkons' Familie vollständiger dargestellt wird als bei den anderen Göttern. Alle diese Wesen bleiben jedoch im Rahmen einer mythischen Weltschau ohne besondere religiöse Funktionen oder einen Kult.

Das Wesen von Pērkons zu bestimmen ist sehr schwierig, da in ihm mehrere, sogar widersprüchliche Züge vereinigt sind. Bei den Litauern ist eine bekannte Vorstellung die vom Himmelsschmied, der, in Übereinstimmung mit der erwähnten Chronik des Malalas, die Sonne geschmiedet hat[79]. Ferner bemerken wir eine positive Einstellung gegenüber Pērkons als Förderer der Fruchtbarkeit. Er wird in Situationen angerufen, die ihn in moralischer Hinsicht als Richter zeigen. Die interessanteste aller dieser Vorstellungen ist die von Pērkons als Schmied der Sonne, der an den griechischen Gott Hephaistos erinnert und dem Typ nach zur selben Göttergruppe gehört. Dieser Wesenszug verhilft auch besser als die etymologischen Deutungen dazu, die Stellung Pērkons' in der indoeuropäischen Götterfamilie zu erkennen.

Pērkons' Eigenschaft als Fruchtbarkeitsgott enthüllt sich vollkommen in dem ihm gewidmeten kultischen Gastmahl[80]. Beschreibungen ähnlicher europäischer Traditionen wie die mit dem Donnergott verknüpften Gastmahle gibt es ganz selten. Die in der baltischen Religion vorhandene Überlieferung eines solchen Mahles scheint die umfangreichste und vollständigste zu sein. Gewöhnlich wird im Herbst nach der Einbringung der Ernte für Pērkons ein Gastmahl ausgerichtet: „Was wollen wir Pērkons geben für das Grollen im Sommer? Eine Last Roggen, eine Last Gerste, ein halbes Schiffspfund Hopfen" (28818). Ähnliche Texte kommen in größerer Zahl vor. Wenn dieser Text auch durch

77 *de Vries* 1956 2, 125, weist richtig nach, daß er sie „als die vom Donnergott aus dem Himmel herabgeschleuderten Waffen betrachtet". Diese Ansicht bezeugen auch die Glaubensvorstellungen der baltischen Völker (T 23337).
78 Solch eine magische Kraft wird wiederholt in vielen Folkloretexten verzeichnet (34149, T 23338 u. a.).
79 Der Originaltext ist bei *Volteris* 637 f abgedruckt, und *Mannhardt* 1936, 57 f, bietet ihn zusammen mit der deutschen Übersetzung.
80 Darüber siehe eine größere Abhandlung bei *Biezais* 1964, 37 ff.

seine Ausdrucksweise begrenzt ist, enthüllt er doch mehrere bezeichnende Merkmale: Erstens, daß Pērkons im Sommer gegrollt hat und daß nun, da der Sommer vorbei ist, Gerste und Roggen abgeerntet, eingefahren und gedroschen worden sind, der Hopfen eingesammelt ist, diese in großen Mengen dem Pērkons angeboten werden. Hinter diesem poetischen Ausdruck ist eine Realität des Lebens zu erblicken. Diese scheint folgende zu sein. Der Dank an Pērkons wird nicht für sein Grollen erstattet, wie es im Text heißt, sondern für etwas, das offenbar unmittelbar mit dem Grollen im Zusammenhang steht. Dadurch wird die direkte Beziehung des Pērkons zu der Fruchtbarkeit der Natur aufgedeckt. In diesem konkreten Falle handelt es sich um die freudevolle Dankbarkeit des Bauern für die wichtigsten Kornarten, die gut geraten sind, weil Pērkons Regen gegeben bzw. gegrollt hat. In diesem Zusammenhang wird auch der Hopfen erwähnt, was darauf schließen läßt, daß dem Pērkons nicht das gedroschene Getreide selbst, sondern das daraus gebraute Bier angeboten wird. Somit enthüllt der Inhalt der Daina[80a] die Rolle des Förderers der Fruchtbarkeit, des Pērkons, dem der Ausdrücker des Dankes, der Bauer selbst, gegenübersteht. Hinter der poetischen Aussage, nämlich dem angebotenen Roggen, der Gerste und dem Hopfen, steckt ein anderes konkretes Bild. Mit dem Roggen ist Roggenbrot, mit Gerste und Hopfen das aus ihnen gebraute Bier gemeint[81]. Das Roggenbrot ist durch Jahrhunderte das wichtigste Nahrungsmittel der lettischen Bauern gewesen. Das Bier hat bei allen lettischen Gastmählern und Jahresfesten eine hervorragende und sogar sakrale Bedeutung gehabt. Daher haben die im Text erwähnten Roggen, Gerste und Hopfen metaphorische und symbolische Bedeutung. In Wirklichkeit spricht der Text von einem Gastmahl, das im Herbst, wenn die Ernte eingebracht war, Pērkons zu Ehren ausgerichtet wurde. Im Text ist klar gesagt, daß die aufgezählten Bestandteile des Mahles direkt Pērkons selbst angeboten werden. Dies legt den Gedanken nahe, daß es sich um ein Dankopfermahl handelt. Weder über den Verlauf des Mahles noch über die Funktionen der Teilnehmer an der Feier sind Hinweise vorhanden. Das sind Fragen, auf die unser Text keine Antwort gibt.

Angaben darüber, daß Pērkons die zentrale Gottheit im Fruchtbarkeitskult der Letten gewesen ist, bringt im Jahre 1610 Probst Dionysius Fabricius: „Observant quoque hauc consuetudinem in hodieruum usque diem, quando magna est siccitas terrae, in defectu pluviae, solent in collibus inter densissimas sylvas tonitrua adorare, eique immolare juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum, quibus mactatis ritu svo conveniunt plurimi ex vicinia,

80a Daina ist eine ältere Form des vierzeiligen Volksliedes, das aus zwei Strophen besteht und gewöhnlich im Versmaß des Trochäus oder des Daktylus verfaßt ist.
81 Über die Getränke der alten Letten und besonders über das Bier hat *Bielenstein* 1896, 35 ff, einen besonderen Forschungsbericht geboten. Siehe auch oben die Anmerkung 53.

ibidem convivantes et potitantes, invocando Percunum, i. e. deum tonitra, omnium primo infundentes craterem cerevisiae, quem ter circumferentes circa ignem ibidem excitatum, postremo effundunt in ignem orantes Percunum, ut plurias fundat et imbres."[82]

Aus diesem Text ergibt sich ein klares Bild auch über den Ablauf des dem Pērkons gewidmeten Festmahles. Hier sind folgende Momente zu beachten, die bei unserer weiteren Diskussion von besonderer Bedeutung sein werden. Zum Festmahl versammelten sich (1) die Nachbarn aus der näheren Umgegend, (2) man opferte dem Pērkons einen schwarzen Hahn, ein Böcklein oder ein Kalb, und (3) man trank Bier, von dem auch dem Pērkons geopfert wurde.

Nach diesen Darlegungen von Fabricius wird verständlich, warum nach der Einbringung der Ernte, wie in den Texten der Daina zu lesen ist, dem Pērkons Dank gebührte. Ihm konnte man sowohl im Sommer, wenn man um Regen bat, als auch im Herbst, wenn man sich für die Ernte bedankte, besondere Aufmerksamkeit widmen. Die Art, in der das geschah, war ein besonderes sakrales Mahl.

Weiter ist zu beachten, daß bei den baltischen Völkern verschiedene Quellen ein besonderes bei Namen genanntes Fest – *Saberi* – erwähnen. Nach uns zugänglichen Beschreibungen erinnert dieses Fest an die oben geschilderten Festgebräuche. Das Wort *saberi* ist etymologisch auf *sabērt,* v. inf., zusammenschütten, zurückzuführen; schon aus diesem Grunde liegt der Gedanke nahe, daß es sich um etwas Zusammengetragenes und Zusammengeschüttetes handelt. Es ist das zusammengetragene und zusammengeschüttete Korn. aus dem das Fest-Brot gebacken und das Fest-Bier gebraut wurde, das man bei einem gemeinsamen Mahl bei diesem Fest verzehrte. So schreibt der Jesuitenpater Queck über die heidnischen Feste der Letten: „Tertia celebritas Subary a collectione dicta instituebatur circa festum S. Martini sequenti ritu; paterfamilias convocatis vicinis ornabat vaccam vestitu muliebri, ducebatque per omnia loca et tuguria suae domus eo fine ut quidquid pes vaccae attigerit, id in bonum habitantum cederet. Concludebatur haec celebritas esca et potu lautiori."[83]

An diesem Bericht interessieren drei Momente: (1) die Benennung des Festes *(Subary* bzw. *Saberi),* (2) das gemeinsame Verzehren des Opfertieres und des Bieres beim Festmahl und (3) die damit bezweckte Sicherung des Wohlstandes und der Fruchtbarkeit.

Nach diesen Einblicken und Darlegungen können wir zu dem erwähnten Daina-Text zurückkehren. In auffallender Weise stimmen die Aussagen der Daina völlig mit den Beschreibungen dieser Feste durch Fabricius und Queck überein. Aus beiden Quellen ist ersichtlich, daß das beschriebene Gastmahl

82 SSRL 2, 441 (auch bei *Mannhardt* 1936, 458).
83 Fontes 1, 480.

dem Förderer der Fruchtbarkeit, Pērkons, als Dankopfermahl gewidmet war. Im ersten Falle handelte es sich um eine Aussage mit Hilfe einer poetischen Ausdrucksweise. Der hier dargestellte Wesenszug des Pērkons wird in den Darstellungen der Religion der Balten weniger beachtet.

Das Wesen Pērkons' weist außer den hier erörterten Funktionen zur Förderung der Fruchtbarkeit auch noch andere Züge auf. Er ist als Bekämpfer böser Geister bekannt. In diesem Zusammenhang ist er ferner Helfer und Beschützer der Krieger. Wieweit hierbei von ihm als einem Kriegsgott gesprochen werden kann, ist schwer zu bestimmen, obwohl es auch an solchen Versuchen nicht fehlt[84]. Pērkons als Bezwinger böser Geister ist in den Religionen anderer europäischer Völker, die sich unter starkem Einfluß des Christentums gebildet haben, weit bekannt. In den baltischen Traditionen erscheint Pērkons jedoch überhaupt als Hüter der Wahrheit und Moral. Das ist vor allem in besonderen Situationen zu beobachten, in denen sich der Mensch direkt an Pērkons um Hilfe wendet, z. B. im Falle eines schlechten oder bösen Freiers oder auch bei sozialen Mißständen, die in der Zeit der Feudalherrschaft besonders spürbar waren. Pērkons wird auch hierbei als Verteidiger von Wahrheit und Recht angerufen. Quellen, die diesen seinen Wesenszug aufweisen, gehören zweifellos einem späteren Synkretismus an, aber dieses Problem ist unter einem anderen Aspekt zu sehen. Wenn dieser Wesenszug sich unter direktem christlichen Einfluß bzw. in späterer christlicher Zeit gebildet hätte, dann müßte man sich in solchen Situationen an den christlichen Gott und nicht an den vorchristlichen Pērkons wenden. Wenn sich der Mensch dennoch mit den erwähnten Bitten an Pērkons gewandt hat, dann läßt dies vermuten, daß es sich hierbei um eine ältere, tiefer verwurzelte Tradition handeln könnte. Doch sind die Forschungen in dieser Richtung vorläufig noch unabgeschlossen.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß man versucht hat, den baltischen Pērkons mit anderen ähnlichen Göttern in Zusammenhang zu bringen[85]. Hier wird an erster Stelle der slavische Gott Perūn genannt, doch sind die etymologischen Zusammenhänge ziemlich unklar und unsicher[86]. Die Suche nach phonetischer Ähnlichkeit in den etymologischen Zusammenhängen bietet keine so gute Begründung, als daß man sich auf sie stützen könnte, wie die Behauptung, die Pērkons mit typenmäßig ähnlichen Göttern verbindet, die dieselben Funktionen wie er in anderen Religionen ausüben, z. B. Indra, Thor, Taranus und andere.

Es ist typisch für die hier erwähnten Götter dieser Art bei den indoeuropäischen Völkern, daß sie verschiedene und sehr umfangreiche Funktionen haben.

84 Vgl. *Zicāns* 1938, 212.
85 Die Versuche zu bestreiten, daß die Balten einen Gott mit Namen Pērkons kannten, sondern daß dieser eine Entlehnung von den Skandinaviern bzw. aus der Religion der Germanen sei, wie das *Ljungberg* 41 unter dem Einfluß von *Karsten* 73 getan hat, sind unbegründet.
86 Vgl. *Güntert* 1914, 213; *Lanczkowski* 1968, 201.

Dasselbe muß man von Pērkons sagen. Er erscheint sowohl als Donner-, Regen- und Blitzgott als auch als Förderer der Fruchtbarkeit sowie auch, mit allgemeinen Wesenszügen, als Hüter der Moral. So wenig wie man das Wesen von Indra auf eine von diesen Funktionen reduzieren kann, läßt sich das mit Pērkons machen. Zuweilen wird bei verschiedenen Funktionen des Donnergottes auf die unterschiedlichen natürlichen und klimatischen Verhältnisse hingewiesen.

Wenn man das hier dargelegte Material und die erwähnten Standpunkte der Forscher rückblickend überschaut, gelangt man zu mehreren Folgerungen: Erstens, Pērkons ist, wie andere baltische Götter, mit einem Natursubstrat verbunden. Zweitens, Pērkons fügt sich in den bäuerlichen Kulturkreis ein und ist daher ein typischer Förderer der Fruchtbarkeit. Hier hat er auch eine Bedeutung in geographisch-klimatischer Hinsicht. Drittens, das soziale Substrat, die bäuerliche Großfamilie, hat als Vorbild dafür gedient, daß auch Pērkons eine zahlreiche Familie um sich hat. Viertens, Pērkons tritt ferner in Funktionen eines Kriegers und eines Schützers der Moral auf. Dem allen zugrunde liegt die Vorstellung von Pērkons' allumfassender Macht. In dieser Hinsicht weist er eine große Ähnlichkeit mit anderen indoeuropäischen Göttern dieser Art auf.

5. *Die Gottessöhne und die Sonnentöchter*

Seitdem Mannhardt die internationale Forschung auf diese Wesen in der baltischen Religion aufmerksam gemacht hatte[87], war das Interesse auch in den späteren Untersuchungen, selbst bis in die jüngste Zeit hinein, groß. Die Gottessöhne *(Dieva dēli)* werden gewöhnlich in der Mehrzahl erwähnt, ohne daß eine genaue Anzahl genannt wird. In einer kleineren Gruppe von Folkloretexten ist die Rede von zwei Gottessöhnen (4978,1; 13250,2–4, 33741), manchmal auch von dreien (33628,2) oder fünfen (5037,1). Doch gibt es daneben Texte in großer Zahl, die vom Gottessohn in der Einzahl sprechen. Das macht das Problem sehr kompliziert. Man darf nicht vergessen, daß die Folkloretexte zu einer späten Zeit, unter dem Einfluß eines Synkretismus, aufgeschrieben wurden. Rein theoretisch könnte man annehmen, daß die christliche Vorstellung vom Gottessohn Jesus mit der von den himmlischen Gottessöhnen verschmolzen ist. Die eigentümlichen Anschauungen, die in volkstümlicher Frömmigkeit mit Jesus verbunden werden, sind hier beiseite zu lassen[88]. Da-

87 Vgl. *Mannhardt* 1875, 309. Selbst bis in die letzte Zeit hinein war das von *Mannhardt* in seiner Studie benutzte Material der Dainas das einzige, das der internationalen Forschung bekannt war, worauf sie sich in verschiedenen Zusammenhängen berufen hat, so *Eitrem* 3, 9; *Harris* 297 ff; *Johansson* 5; *Güntert* 1923, 260 ff; *Keith* 117 f; *Krappe* 1926, 58; 1931, 64; *Apte* 269; *Gonda* 1, 93; *Rosenfeld* 273 u. a.

88 Anscheinend ist in den Traditionen der europäischen Völker einzig bei den Letten

neben sind jedoch auch solche Texte vorhanden, die ihrem Inhalt nach sehr schwer mit dem Gottessohn in der Einzahl, d. h. mit Jesus, in Einklang zu bringen sind, z. B.: „Der Gottessohn deckte das Dach, indem er es mit goldenen Sparren belegte, die Sonnentöchter fuhren hindurch, wie Blättchen zitternd" (33754,5), und „Der Gottessohn, die Sonnentochter feierten Hochzeit mitten in der Luft. Auseklis [kam] gelaufen, er tauschte die Ringe *dim.*" (33763). Die Einzahl in diesen Texten kann uns jedoch nicht täuschen. Weder ist der Gottessohn, der die goldenen Sparren aufhebt, noch der Gottessohn, der mitten in der Luft mit der Sonnentochter Hochzeit feiert, Gottes Sohn Jesus. Hier werden dem Sohn Gottes, den wir mit Jesus identifizieren, Funktionen zugeschrieben, die mit ihm unvereinbar sind. Aber wir können das Problem auch von der anderen Seite her angehen und fragen: Haben die Gottessöhne (Mehrzahl) solche Funktionen, die nur Jesus, dem Sohn Gottes (Einzahl), zukommen? Mit anderen Worten: erscheinen die Gottessöhne (Mehrzahl) in den Funktionen von Jesus? Daß diese Frage zu bejahen ist, bezeugt folgende Aussage in der Daina 27611: „Blase, Engel, den kupfernen Dudelsack, daß die ganze Welt *dim.* erschallt: nun wird meine Seele *dim.* an der Hand *dim.* der Gottessöhne gehen."

Es besteht kein Zweifel, daß die eigentlichen im Text genannten Empfänger der Seelen nicht die Gottessöhne sind, sondern ein Wesen der christlichen Religion. Aus diesen Hinweisen ist zu erkennen, daß zur Unterscheidung vorchristlicher und christlicher Vorstellungen, die mit den Gottessöhnen verbunden sind, einerseits Einzahl und Mehrzahl keine ausreichende Grundlage bilden. Andererseits sehen wir, daß Beeinflussungen in beiden Richtungen stattgefunden haben. Das sind Umstände, die bei der Lösung des Problems der Gottessöhne zu beachten sind. Im gleichen Maße bezieht sich das formal auch auf die Sonnentöchter *(Saules meitas)*.

Es ist müßig, sich hier bei der Beschreibung des Gottessohnes und seiner Attribute aufzuhalten. Selbstverständlich entspricht alles der Beschreibung und Gestalt von Dievs selbst. Die Funktionen des Gottessohnes unterscheiden sich jedoch in der Hinsicht, als seine Rolle nicht so bedeutend und seine Tätigkeit im Vergleich zu der von Dievs weniger wichtig ist. Die Gottessöhne sind Mäher auf der himmlischen, d. h. Dievs gehörenden Wiese, oder sie eggen auf dem Felde. Auch begeben sie sich am Sonntagmorgen zur Jagd. Doch am häufigsten trifft man sie in der Gesellschaft der Sonnentöchter. Und hier werden besonders zwei Kennzeichen sichtbar. Erstens handelt es sich um gemeinsame Arbeiten. Wenn die Gottessöhne Heu machen, rechen es die Sonnentöchter zusammen. Wenn die Gottessöhne eine Badestube oder eine Vorrats-

die Vorstellung anzutreffen, daß Jesus mit einer Rute in der Hand zum Hüten geht und die hl. Maria die Kühe melkt: „Der Gottessohn ging zur Hütung, eine goldene Rute in der Hand *dim.*; die hl. Maria begleitete ihn mit einem silbernen Melkeimerchen" (33760).

kammer errichten, sind auch die Sonnentöchter dabei. Doch viel ausgeprägter ist das Kennzeichen der Liebe. Die Sonnentöchter gehen gewöhnlich an die Quelle oder an den Fluß, um sich zu waschen. Die Gottessöhne beobachten, in Büschen verborgen, das Waschen, Anziehen und Sich-Schmücken. Viele Texte sprechen davon, daß sie zusammen mit den Sonnentöchtern spazieren fahren und überhaupt zusammen spielen oder tanzen. Doch endet solch ein Spiel nicht immer angenehm. Es gibt auch Konflikte. Das wird gewöhnlich in Metaphern so ausgedrückt, daß die Sonnentöchter den Gottessöhnen die Schwerter zerbrochen haben, was jene übelnehmen. Die Gottessöhne wiederum haben den Sonnentöchtern die Ringe abgezogen, was nicht weniger unangenehme Verwicklungen hervorruft. Gewöhnlich enden diese Konflikte, die im ganzen in den Kreis der Liebesspiele und -neckereien gehören, damit, daß Dievs selbst auf seiten der Gottessöhne und Saule auf seiten ihrer Töchter sich einmischen. Die Texte bezeugen, daß Dievs und Saule selbst wegen dieser Vorkommnisse in Streit geraten. Diese Feindschaft dauert gewöhnlich drei Tage. Bereits Mannhardt hat seinerzeit auf Grund des ihm zugänglichen spärlichen Materials richtig erkannt, daß die in den lettischen Dainas erwähnten Gottessöhne ihrem Wesen nach den griechischen Dioskuren entsprechen[89], die ihrerseits von den Aśvins des Veda nicht zu trennen sind[90].

„Schon Welcker und Preller erkannten die nahe Verwandtschaft der griechischen Dioskuren mit den beiden Açvins der Inder an, noch deutlicher tritt die Analogie der letzteren zu den Gottessöhnen der lettischen Sonnenlieder hervor. Die Açvins heißen Söhne des Dyaûs, des Himmels, Divô napâtâ. Ihr Name Açvinaū, mag er ursprünglich die beiden Pferdebesitzer oder Reiter, oder Söhne [...] bezeichnen [...] In der Beschreibung, welche der Veda von ihnen giebt, ist unschwer die Personification von zwei Gestirnen und zwar von zwei nie zu gleicher Zeit erscheinenden zu erkennen; ich vermuthe auch in ihnen Abendstern und Morgenstern."[91] Diese Ansicht hat später auch Oldenberg, gestützt auf gründliche Text- und vergleichende Studien des Veda, als richtig erkannt[92]. Noch bestimmter hat sie auch v. Schröder übernommen, der zum

89 *v. Schröder* 1923, 2, 447: „Die Verwandtschaft zeigt sich auch hier schon in dem Namen, denn Dioskuren, Söhne des Zeus (Διὸς κοῦροι), entspricht genau der Bezeichnung der indischen Açvinen als Söhne des Dyâus (divo napâtâ), welchem Namen wir schon früher auch den lettischen der Gottessöhne (lett. dẽwa deli, lit. dẽwo sunelei) als gleichbedeutend an die Seite gestellt haben."

90 Diesen ähnlichen Zug bei den lettischen Gottessöhnen und den indischen Aśvins hat *Apte* 369 besonders unterstrichen: „The Aśvins, who are sons of Dyaus *(divo napātā* = Lettic *dēwa deli* [richtig *dieva dēli]* = Lithuanian *dēwo sunelei* [richtig *dievo sūneliai])* who ride through the sky with their steeds, and have a sister, greatly resemble the two Lettic God's sons, who come riding on their steeds to woo the daughter of the sun [...] The succouring activity of the Aśvins finds a parallel in the feasts of the Lettic God's sons as well as in those of the Greek Dioskouroi [...]."

91 *Mannhardt* 1875, 312 f.

92 Vgl. *Oldenberg* 209.

Teil umfangreicheres lettisches Material benutzte. „Ich glaube, wir können nicht daran zweifeln, daß Mannhardt Recht hat, wenn er in den beiden Gottessöhnen den Morgenstern und den Abendstern erkennt. Es ergibt sich dies fast von selbst, wenn wir die hierher gehörigen lettischen Lieder zusammenstellen."[93]

Diese bereits seit den Zeiten von Welcker und Mannhardt begründete Ansicht hat Rosenfeld, von germanischem Material ausgehend, in letzter Zeit anzuzweifeln versucht, doch anscheinend ohne Grund[94].

Unser Material ist jetzt viel umfassender, und die methodologischen Möglichkeiten, sich in diese Aussagen zu vertiefen, sind größer geworden. Eine breitere Analyse des Materials über die lettischen Gottessöhne zeigt, daß deren Zusammenhang mit den *divō napātā* des Veda und den gr. Διὸς κοῦροι sehr eng ist. Doch ungeachtet eingehender Versuche ist es bisher nicht gelungen, irgendwelche sicheren Zusammenhänge mit der germanischen Religion aufzufinden. Beim Vergleich der lettischen Gottessöhne mit ähnlichen altindischen und griechischen Gestalten können wir folgende gemeinsame und trennende Züge feststellen:

1. Den Gottessöhnen liegt das Naturerlebnis des *Morgen-* und *Abendsterns* zugrunde. Dieses Natursubstrat wird im lettischen Material einwandfrei bezeugt. Auf Grund dieser Einsicht erscheint auch das vieldiskutierte Problem der altindischen Aśvins und der altgriechischen Dioskuren in einem neuen Licht.

2. Die Frage, ob man sich die Gottessöhne, ebenso wie die Aśvins, theriomorph als Pferde vorzustellen habe oder „als solche, die Pferde haben" (Aśvināu), d. h. als Fahrer und Reiter von Pferden, kann historisch nicht beantwortet werden, da die Quellen chronologisch nicht datierbar sind; psychologisch ist die erste Möglichkeit glaubhaft[95].

3. Die Bezeichnung *Dieva dēli* (Gottessöhne), eigentlich *Debess dēli* (Himmelssöhne), stimmt völlig überein mit der ähnlichen Bezeichnung altindischer Wesen *divō napātā.* Die griechische Bezeichnung ist anders gebildet, doch ist derselbe Zusammenhang mit dem Himmel geblieben. Die Darlegung unseres umfangreichen Materials zeigt, daß Gestalt und Funktionen der lettischen Gottessöhne schon weitgehend von der Grundlage einer Naturerscheinung losgelöst sind und in Übereinstimmung mit der sozialen Umwelt gestaltet wer-

93 *v. Schröder* 1895, 130 f.

94 Vgl. *Biezais* 1969, 23 ff.

95 Daß man sich die Aśvins ursprünglich theriomorph vorgestellt haben könnte, denken auch *Oldenberg* 71 und *Otto* 76 f, während in Beziehung auf die Germanen *Rosenfeld* 285 einen Elch bzw. einen Hirsch für ursprünglich hält. Schon früher hatte *Altheim* 1938, 24 ff; 1942, 17 f; 1948, 15 ff, einen Hirsch als Sonnentier anerkannt (kritisch dagegen *de Vries* 1956, 251 f). Als unbegründete Spekulation ist der Versuch von *Wagner* 155 ff anzusehen, die Dioskuren mit einer Jungmannschaft und einem Doppelkönigtum zu verbinden, wenn auch seine Arbeit sonst einen guten Überblick über die entsprechende Literatur und die Standpunkte bietet.

den, indem man sie in den Zusammenhang des ländlichen Lebens und der ländlichen Arbeit einbezieht.

4. Die Gottessöhne erscheinen ebenso wie die ihnen entsprechenden Gestalten in der altindischen und griechischen Religion entweder direkt als Freier der Himmels- bzw. Sonnentöchter (*divō duhitā, sūryasya duhitā, sūryā*, Διὸς κούρη, Ἑλένη, λευκιππίδαι) oder auch als Brautführer, wenn der Freier ein anderer zur Himmelsfamilie gehöriger Gott ist.

5. Die Gottessöhne treten in den lettischen Traditionen ebenso wie die Aśvins und die Dioskuren als Retter, insbesondere aus Seenot, auf. Doch scheint das ein zweitrangiger Zug ihres Wesens zu sein[96].

6. In den lettischen Quellen fehlt es an Zeugnissen, daß die Gottessöhne als Zwillinge angesehen worden sind. Statt dessen ist im lettischen Material eindeutig die Rede von zwei Gottessöhnen. Daher ist die Berufung der internationalen Forschung auf das lettische Material nicht begründet[97]. Diese Ansicht entstand seinerzeit, als man einesteils das lettische Material noch nicht völlig kannte, anderenteils unkritisch der vergleichenden Methode folgte.

Zum Abschluß dieser Übersicht über die lettischen Gottessöhne kann man zusammenfassend feststellen, daß die sie betreffenden Anschauungen zu einem ursprünglichen Vorstellungskomplex in der indoeuropäischen Religion gehören[98].

96 Ähnliche Ansichten über die altindischen Aśvins hat auch *Gonda* 1960 1, 93, geäußert: „Die vielen Anspielungen auf wunderbare Rettungen (es hat keinen Sinn, darin Naturmythen sehen zu wollen) mögen teils legendärer Herkunft und vom Volksglauben mit diesen ‚wundertätigen' *(dasra)* Göttern verknüpft sein, teils weitverbreiteten folkloristischen Motiven (Verjüngung eines Greises, Genesung eines Blinden) entsprechen."

97 Bereits in meiner Antrittsvorlesung an der Universität Uppsala 1955 (ungedrucktes Manuskript) wies ich darauf hin, daß es im lettischen Material nicht bezeugt sei, daß man sich die Gottessöhne als Zwillinge vorzustellen habe, ungeachtet dessen, daß diese Ansicht traditionell geworden ist und in die internationale Forschung Eingang gefunden hat. In keiner der bisherigen Untersuchungen sind Quellen genannt, die das bezeugen würden. Man hat sich einzig und allein nur auf das Wort Gottessöhne (Himmelssöhne) selbst berufen. Das lettische Material stützt eher die schon früher von *Güntert* geäußerte Ansicht, daß auch die Texte des Ṛgveda nicht dazu zwingen, die Aśvins als Zwillinge anzusehen. Er weist auf Ṛgv. I, 181, 4 hin und sagt: „So wenig wir nun zwar von diesem *Sumakha* [Vater des einen Aśvins] wissen, ein Wort, das auch als Adjektiv (‚kampftüchtig') mehreren Göttern beigelegt wird, jedenfalls sind die Väter der *Aśvin* verschieden, jedenfalls können sie nach dem Ṛgveda keine Zwillingsbrüder im strengen Sinn des Wortes sein, bei Yāska Nir[ukta]. XII, 2 ist vielmehr von einem Unterschied beider die Rede: ‚Der eine ist ein *Vāsatya*, der andere dein Sohn, o Morgenröte'" (1923, 257 f). Dagegen hat *Krappe* 1931, 64, Einwendungen erhoben, wenngleich auch er dafür keine Begründung in den Texten des Veda nachgewiesen hat.

98 *Johansson* geht noch weiter: „Men vi kunna förmodligen gå längre. Det är enligt min mening sannolikt, att man redan i proetnisk tid celestifierat Dioskurerna, m. a. o. identifierat dem med vissa celesta företeelser. Det är alls icke sagt att denna identifikation var enhetlig och konstant. Säkrast synes identifikationen med morgon- och aftonstjärnan vara" (5). Über die Zölestisierung vgl. auch *Otto* 77.

Über die baltischen Sonnentöchter *(Saules meitas)* ist zu sagen, daß ihre Identifizierung viel schwieriger ist. Es ist nicht so sicher, daß diese Vorstellung ursprünglich auf natürlichen Erscheinungen beruhte. Mannhardt hat seinerzeit die baltischen Sonnentöchter mit der Morgenröte gleichgesetzt. Diesen Standpunkt begründete er hauptsächlich mit ähnlichen Erscheinungen bei anderen europäischen Völkern. Die Morgenröte heißt bei den Balten lett. *ausma*, lit. *aušra*. Die etymologischen Zusammenhänge dieses baltischen Wortes mit ähnlichen Wörtern, die von derselben Wurzel abgeleitet sind, in anderen europäischen Sprachen werden wir im Zusammenhang mit Auseklis betrachten[99]. In der heutigen Sprache wird anstelle von *ausma* der Ausdruck *rīta blāzma* (Morgenröte) im Gegensatz zu *vakara blāzma* (Abendröte) oder *krēsla* (Dämmerung) gebraucht, ebenso wie man anstelle von *auseklis* vom Morgen- oder Abendstern spricht. Der etymologische Zusammenhang dieses baltischen Wortes mit solchen Wörtern wie aind. *uṣas* ist deutlich. Er könnte auf den ersten Blick helfen, auch zur Klarheit über die Sonnentöchter zu gelangen, falls diese wirklich mit *ausma*, der Morgenröte, zu identifizieren sind. Mannhardt ist daher auch diesen Weg gegangen. Hier ist jedoch auf das zuvor Gesagte zu verweisen, nämlich daß die etymologischen Zusammenhänge allein keine ausreichend sichere Grundlage für die Identifizierung religiöser Wesen bieten.

v. Schröder war sich dieser Schwierigkeit bereits bewußt in der richtigen Erkenntnis, daß die Sonne selbst manchmal als Mädchen — Sonnenjungfrau — bezeichnet wird und es in diesem Falle nicht nötig ist, nach einem anderen Natursubstrat zu suchen. Doch lassen die Berichte in bezug auf die Sonnentöchter verschiedene Natursubstrate erkennen, je nach der Situation, die die Aussage zum Inhalt hat[100]. Unabhängig davon, wie man die Frage nach einem Substrat beantwortet, bleibt die Tatsache bestehen, daß diese Geschöpfe völlig zur Familie der Himmelswesen gehören, mit denen sie sich in verschiedene Funktionen teilen. Auch ist ihr personifizierter, klar gezeichneter Charakter nicht zu leugnen. Daher sind neben der Suche nach einem Natursubstrat auch andere Motive zu berücksichtigen, die die Entstehung dieser Geschöpfe mitbestimmt haben, und hier ist in erster Linie an die kulturelle und soziale Umwelt zu denken, aus der sie hervorgegangen sind. Wenn man sich Saule als reiche Hauswirtin vorstellt, dann gehören zu ihrer Familie auch ihre Töchter. Die eigentümliche Sozialstruktur ist der primäre Faktor bei der Herausbildung solcher Vorstellungen. Eine Beziehung zu einer Naturerscheinung ist in diesem

99 Vgl. weiter S. 354 f.

100 So *Zicāns* 1935, 172: „Die freie Dichtung fragt aber auch nicht immer nach Naturgründen. Stellt man sich die Sonne jung vor, so kann man sie auch Sonnentochter heißen, stellt man sie sich als Mutter vor, so kann sie auch nach irdischem Muster Töchter haben und für sie Sorge tragen. Man braucht also nicht in den Gestalten der Sonnentöchter immer die Personifizierungen gewisser Naturerscheinungen zu suchen [. . .]."

Falle als zweitrangig anzusehen; abhängig von verschiedenen Nebenumständen, kann sie sich aber auch ändern.

Die Versuche, die Sonnentöchter zu identifizieren, haben die Forscher zu Vergleichen mit ähnlichen Wesen in anderen Religionen geführt. Hierbei wird besonders auf die griechische Eos hingewiesen[101]. Neben Helios und Selene hat Eos in der griechischen Mythologie eine bedeutende Stellung eingenommen. In diesem Zusammenhang ist besonders an die Aussagen zu erinnern, die ihre Liebesbeziehungen zu verschiedenen anderen Wesen zum Gegenstand haben[102]. Diese griechischen Mythen bieten sowohl eine ins einzelne gehende Schilderung des Äußeren von Eos als auch ihrer Tätigkeit. Eos erscheint ebenso wie die Sonnentöchter als Fahrerin oder Reiterin auf dem Himmelsberg. Stets trägt sie ein kostbares goldenes Gewand, besonders augenfällig ist ihr goldener Kranz. Ihr ganzes Arbeitsgerät – der Wagen, die Zügel usw. – ist sehr kostbar, oft aus Gold. Eines der bezeichnendsten gemeinsamen Merkmale ist bei ihrer Tätigkeit die Verlängerung der Zeit, nicht nur morgens, sondern auch den ganzen Tag über. Die Ähnlichkeit ist so groß, daß man nach einem genetischen Zusammenhang bzw. einem direkten Einfluß fragen möchte. Natürlich haben solche Spekulationen keine Grundlage. Man muß annehmen, daß diese Gestalten sowohl bei den Griechen als auch bei den Balten auf Grund eines Naturerlebnisses entstanden, aber durch verschiedene kulturelle Umwelten geformt worden sind. Ebenso wird erkannt und verwiesen auf eine ausgesprochene Ähnlichkeit zwischen den Sonnentöchtern und den Uṣas, aber eine ins einzelne gehende Erörterung würde hier zu weit führen[103].

Es scheint eine ausreichende Grundlage für die Behauptung vorhanden zu sein, daß die Sonnentöchter und Eos eine sachliche Identität aufweisen. Dem Typ nach sind es die gleichen Geschöpfe. Andererseits stellen wir fest, daß Uṣas und Eos einen etymologischen Zusammenhang besitzen, während dieser zwischen den Sonnentöchtern und ihren beiden internationalen Schwestern fehlt. Statt dessen stehen Uṣas und Eos mit der lettischen *ausma*, der Morgenröte, in Beziehung. Daher müssen wir nochmals auf die Bezeichnung *Saules meita* (Sonnentochter) zurückkommen. Der erste Teil dieses zusammengesetzten Wortes, *saule* (die Sonne), ist mit einer gemeinsamen Wurzel der indoeuropäischen Sprachen verwandt. Dagegen ist der zweite Wortteil, *meita* (Mädchen, Tochter), eine Entlehnung aus der deutschen Sprache[104]. Das bedeutet, daß die Bezeichnung der in unseren Texten und in der heutigen Sprache so eindrucksvoll beschriebenen Sonnentöchter nicht deren ursprünglicher Name ist. Diese Schwierigkeit zu überwinden hilft die Erkenntnis, daß auch im Ṛgveda neben den Uṣas zur Bezeichnung derselben Wesen die Be-

101 Vgl. *v. Schröder* 1923 2, 72.
102 Näheres in Lexikon 1, 1, 1261 ff, und *Grimal* 184.
103 Vgl. Näheres bei *Mannhardt* 1875, 295.
104 Lett. *meita* < mnd. *meit* (vgl. *Zēvers* 78).

nennung *divō duhitā* (Himmelstochter) vorkommt. Tatsächlich finden sich in den beiden älteren baltischen Sprachen – der litauischen und der altprußischen – entsprechende Bezeichnungen. Und diese sind mit der altindischen *duhita* auch etymologisch verwandt. Das in beiden Sprachen vorkommende Wort ist *duktė* mit der diminutiven Form *dukterele, dukryte*[105]. In den litauischen Dainas gibt es auch die Wortzusammensetzung *dieva dukryte* in der heutigen Bedeutung Gottestochter, ursprünglich aber Himmelstochter. Hier muß daran erinnert werden, daß alle drei baltischen Sprachen ein gemeinsames und mit dem Sanskrit verwandtes Wort zur Bezeichnung des Himmels besitzen – *dievs*. In etymologischer, morphologischer und semantischer Hinsicht entspricht dieses litauische Wort dem altindischen *divō duhitā*. Mit dieser Erkenntnis haben wir das fehlende Glied in der Beweiskette gefunden. Damit zugleich ist festzustellen, daß sowohl aind. *divō duhitā* als auch lit. *dieva dukryte* alte und gemeinsame, zu den indoeuropäischen Sprachen gehörende Formen sind. Das läßt vermuten, daß diese Wesen selbst zur ältesten Schicht nicht nur der baltischen religiösen Vorstellungen, sondern der Religionen der indoeuropäischen Völker überhaupt gehören. Doch war das Schicksal dieser Himmelsjungfrauen sehr unterschiedlich. Einheitlich war es in Beziehung auf den Kult. Die Quellen bieten keine Hinweise, daß mit ihnen irgendein Kult verbunden gewesen wäre. Jedenfalls ist ein Kult für die Sonnentöchter nicht bezeugt[106]. Sonst war ihr Schicksal verschieden. Die Uṣas sind in der Periode nach dem Veda aus den indischen Religionen so gut wie verschwunden. Die griechische Eos hatte ihre Glanzzeit zur Zeit von Hesiod und Homer, um bald darauf in Vergessenheit zu geraten. Dagegen leben die Sonnentöchter noch in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. in himmlischer Schönheit weiter und bewahren auf diese Weise ein altes indoeuropäisches Erbe[107].

105 Vgl. *Endzelīns* 1943, 162; *Walde* 1, 868; *Pokorny* 1, 277.
106 Es ist daran zu erinnern, daß die litauische Daina mit der Wortzusammensetzung *Saules dukryte* eine Entlehnung aus dem Lettischen ist. Daher treffen wir auch hier scheinbar auf die Sonnentochter. Zur Vermeidung von Mißverständnissen ist in diesem Zusammenhang noch daran zu erinnern, daß in der lettischen Folklore auch die Schicksalsgöttin Laima und die katholische hl. Maria als Gottestöchter bezeichnet werden. Dieses sind späte Bildungen eines Synkretismus, ebenso wie dann die Heiligen der katholischen Kirche als Gottessöhne, z. B. der hl. Peter, der hl. Jakob u. a., bezeichnet wurden.
107 Bei der Analyse altpersischer Texte, die sich auf die mit den hier behandelten Sonnentöchtern verwandten uṣas beziehen, ist *Herzfeld* 753 zu ganz bedeutsamen Einblicken gekommen, die unseren Erkenntnissen entsprechen: „Hier offenbart sich in unerwarteter schönheit die volkstümliche urreligion. Ušā ist einer ihrer juwelen."

6. *Auseklis*

Für den Morgenstern (die Venus) gibt es im Lettischen mehrere Bezeichnungen. Im Folklorematerial wird er meistens *Auseklis* (3018, 25047 u. a.) mit verschiedenen diminutiven und Dialektnebenformen genannt. In zweiter Linie wird er mit verschiedenen Lehnworten, z. B. Judenstern[108], oder Metaphern belegt wie Goldstern (33664,4), Nesthäkchen (55021), Silberhahn (34006 u. a.). Die Bezeichnung Auseklis ist von der den baltischen Sprachen gemeinsamen Wurzel *aus-* abgeleitet, denn in beiden Sprachen finden sich lett. *austra, ausma* und lit. *aušrà, aušrìnė*. Diese den baltischen Sprachen gemeinsame Wurzel steht in Verbindung mit **aues-*, leuchten, vom Tagesanbruch, **(ă)us-ōs-* f. Morgenröte[109] und ist verwandt mit vielen Wörtern anderer indoeuropäischer Sprachen mit ähnlicher Bedeutung: skr. *uṣāḥ*, av. *ušå.* gr. ἠώς (ugr. ἀυ(σ)ώς), la. *aurora*, cymr. *gwawr*, germ. **austrō*, ags. *ēastre*, ahd. *ōst(a)ra*, aksl. *za ustra*[110].

Eine eingehendere Beschreibung des personifizierten Auseklis fehlt. Nur von seiner Kleidung wird gesagt, daß sie den seidenen und goldenen Gewändern der übrigen Himmelswesen entspricht (33835, 33858). Ihm gehört, wie jedem echten Bewohner des Himmels, ein Pferd, bezeichnenderweise nur eines, während die anderen Himmelsgötter zwei oder mehrere besitzen. Den Texten ist zu entnehmen, daß Saule dem Auseklis das Pferd besorgt hat (33795).

Ebenso wie das Äußere werden auch die Funktionen des Auseklis nicht weiter beschrieben. Es ist bezeichnend, daß er sich nicht mit allen anderen Gliedern der himmlischen Familie an den täglichen Arbeiten beteiligt. Er erscheint nur zum Spielen. Und das tut er zusammen mit der Sonnenjungfrau (33746). Dieses Spielen ist offenbar damit zu erklären, daß er im Volksbewußtsein das jüngste Mitglied der Himmelsfamilie ist. Deshalb wird er ja auch als Nesthäkchen bezeichnet, und als solchem wird ihm die Freude des Spielens zugebilligt. Hier werden die beiden Tätigkeitsgebiete des Auseklis, auf denen seine Aktivität am größten und auch am bedeutendsten ist, beiseite gelassen. Das sind seine Teilnahme an den himmlischen Hochzeiten und in der himmlischen Badestube[110a]. Im einen wie im anderen Fall ist er bei diesen Geschehnissen eng verbunden mit der ganzen übrigen Himmelsfamilie.

Eine besondere Frage ist die nach einem Kult des Auseklis. Wenn man in Betracht zieht, daß sich ein solcher in bezug auf die personifizierte Venus in vielen anderen Religionen herausgebildet hat, könnte man das gleiche auch

108 Vgl. EH 2, 814.
109 Vgl. *Walde* 1, 26; *Reichelt* 1906, 69; *Fick* 95.
110 Vgl. *Pokorny* 1, 86 f.
110a Näheres über die himmlische Badestube und darüber, was die Götter dort tun, s. *Biezais* 1972, 539 ff.

hier erwarten. Der ausgesprochen astrale Charakter der baltischen Religion könnte ebenfalls darauf schließen lassen. Solche Behauptungen wurden von der bisherigen Forschung in bezug auf die etymologisch verwandte *austra*, die Morgenröte, vorgebracht. In den Kirchenchroniken wird erwähnt, daß die Leute Opfergaben an eine Stelle des Namens Austra oder Austriņa-Berg und an einen danebenliegenden See des gleichen Namens gebracht hätten. Bei näherer Überprüfung dieser Nachrichten erwies es sich jedoch, daß sich an dieser Stelle eine katholische Kapelle befunden hatte[111]. Daneben befand sich ein kleineres Bauernhaus, das dieselbe Bezeichnung trug[112]. Doch fehlt jedwede Kunde, daß an dieser Stelle irgendwelche alten kultischen Handlungen stattgefunden hätten. Solche an Gottheiten anklingende Ortsnamen bieten in diesem Fall keine ausreichende Grundlage für die Behauptung, es hätten sich hier alte Kultstätten befunden. Zusammenfassend kann man sagen, daß Auseklis in der Volkspoesie als dichterisches Ausdrucksmittel sehr beliebt und verbreitet war, natürlich nur in Metaphern. Er erscheint als anthropomorphes Wesen neben anderen Himmelswesen in den Himmelsmythen. Es scheint, daß er der einzige aus der Götterfamilie ist, der auch in irdischer Gestalt bekannt ist. Ein Kult des Auseklis ist nicht bezeugt.

111 Vgl. *Hupel* 3, 159 f. Es scheint, daß in diesem Falle der Name des katholischen hl. Augustinus mit dem alten lettischen Wort (Namen) „austriņa" verschmolzen ist, denn in mehreren historischen Dokumenten trifft man abwechselnd beide Namen an.
112 Vgl. *Šmits* 1926, 22.

III. DIE SCHICKSALSGÖTTER

1. Laima

Bereits Tacitus berichtet von Volksstämmen an der Ostsee, die „matrem deum venerantur". Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, daß es sich bei den genannten Volksstämmen um die Vorfahren der baltischen Völker handelt[113]. Nur nach Einsichtnahme in das zugängliche Material werden wir sagen können, ob ihre Namen mit einer bestimmten baltischen Göttin in Verbindung zu bringen sind. In den historischen Quellen wiederholen sich tatsächlich Hinweise auch auf eine Göttin, die als Glücksgöttin bezeichnet wird. So hat der Rigaer Humanist Ulenbrock Anfang des 17. Jhs. über die Letten berichtet: „Habuerunt autem et Deas, [...] matrem bonae fortunae, quas Deas invocabant pro omnibus quae peragenda haberent domi, foris, in pace, in bello, terra marique publice privatimque."[114]

Die hier erwähnte Glücksmutter erscheint mit derselben Bezeichnung in vielen anderen historischen Quellen und vor allem im Folklorematerial. Das sicherste Quellenmaterial über die Göttin bieten die Gerichtsakten. Wiederholt werden in den Gerichtsakten des 17. Jhs. über die Beschuldigten in wörtlichen Zitaten Aussagen gemacht, daß sie die Glücksmutter angerufen hätten[115]. Auch der bereits vorher genannte Superintendent von Kurland, Einhorn, hat sich in seinen Schriften mehrfach bei den Zeugnissen vorchristlicher religiöser Vorstellungen im Volksleben aufgehalten, insbesondere deshalb, weil es zu seinen Aufgaben gehörte, diese zu bekämpfen. Die bedeutendste Aussage über Laima findet sich in seinem Werk „Historia Lettica": „Insonderheit aber ist von dem weiblichen Geschlecht, fürnemblich aber vo[n] den Schwangern und Kindbetterinnen geehret und angeruffen L a i m a , das ist, die *Fortuna* oder Göttin des Glückes, denn dieselbe in Kindes-Nöthen den Gebährenden geholffen, und ist diese vielleicht gewesen, die *Juno Lucina* [...]"[116]. Diese Worte Einhorns verhelfen dazu, zwei Dinge etwas näher zu er-

113 Vgl. *Plāķis* 49 ff, auch *Biezais* 1969, 31 ff, mit Literaturhinweisen.
114 *Ulenbrock* 140.
115 Vgl. *Biezais* 1955, 71 f.
116 *Einhorn* 1649, 17 f.

klären. Erstens handelt es sich um die von ihm richtig gebrauchte Bezeichnung *Laima*[117]. Ferner wird hier zum ersten Male etwas bestimmter auch auf ihre Funktionen eingegangen. Mit seinem Vergleich der Laima mit der römischen Juno Lucina folgt er einer Tradition seiner Zeit, doch läßt sich daran erkennen, zu welcher Art von Gottheiten Einhorn die Laima gerechnet hat.

Die Analyse des Namens Laima hat unter den Sprachwissenschaftlern keine großen Meinungsverschiedenheiten hervorgerufen. Hier sind zwei bedeutsamere Erklärungen zu betrachten. Der Sprachwissenschaftler Schleicher leitet den Namen von lit. *lémti* (das Schicksal bestimmen) oder von lett. *lemt*, bestimmen, mit dem Stamm *lam-* ab[118]. Daneben hat Endzelīns noch auf eine Möglichkeit hingewiesen, und zwar die, daß das Wort Laima mit apr. *laeims*, adj., zusammenhängen könnte, davon dann lit. *láimė*, s. f., lett. *laĩme*, s. f., welche in der Bedeutung la. *beatus*, glücklich, reich, entsprächen. Er läßt auch die Möglichkeit zu, daß es von lett. *laist*, v. mit *-m-* aus der Zwischenform mit *-am-* entstanden sein könnte[119].

Über Laima gibt es ein sehr umfangreiches Material an Volkstraditionen, das es gestattet, deren Rolle in der baltischen Religion genau kennenzulernen. Bevor wir das tun, ist noch darauf hinzuweisen, daß neben der personifizierten Göttin, die den Namen Laima trägt, in der heutigen Sprache und auch in den Quellen mit demselben Wort das Glück überhaupt bezeichnet wird, wie es der kulturellen Umgebung und den Maßstäben der Zeit entsprechend verstanden wird, nämlich ganz konkret als Wohlleben und Wohlstand im Gegensatz zu einem Seelenzustand, der mit Glückseligkeit und Wonne zu bezeichnen wäre. Der Gebrauch ein und desselben Wortes als Eigenname und Gattungsname hat den Anhängern des Evolutionismus unter den Forschern die Möglichkeit gegeben, von der Entwicklung einer personifizierten Göttin Laima aus einem unpersönlichen Glücks-Begriff zu sprechen[120]. Doch sind solche Spekulationen historisch nicht zu begründen. Neben der personifizierten Laima erscheint in ein und demselben Text auch das Wort *laime*, Glück, als Gattungsname (9208,1).

Laima als Schicksalsgöttin zeigt sich dem Menschen in den wichtigsten Augenblicken seines Lebens. Deren gibt es drei: Geburt, Heirat und Tod. Entsprechend den bereits erwähnten Ausführungen Einhorns bezeugt ein umfangreiches Folklorematerial, daß Laima bereits in der Stunde der Geburt aktiv

117 Er schreibt den Namen der Göttin mit bewunderungswürdiger Genauigkeit mit der richtigen Endung -a, während in anderen nichtlettischen Schriften zuweilen die Endung -e anzutreffen ist.
118 Vgl. *Schleicher* 46.
119 Vgl. Wörterbuch 1932 2, 23 f.
120 Einen solchen Gedanken hat *Betz* 55 geäußert, doch hat er keine historische Grundlage und ist daher als rein spekulativ und großenteils als einem bereits überwundenen Evolutionismus angehörig zu betrachten.

in die Bestimmung des Lebenslaufes eingreift[121]. „Die Stiefmutter setzte den Lebenslauf, scheinbar hat Laima [ihn] nicht bestimmt; doch Laima hat [ihn] schon am ersten Tag gesetzt" (4291). Laimas Beschluß ist vom Willen anderer Menschen unabhängig: „Die Leute bestimmten meinen Lebenslauf. Scheinbar bestimmte ihn Laima nicht; nur hat Laima [einen] bestimmt, wie sie ihn selbst wollte" (9221). Dieses Thema wiederholt sich in mancherlei Zusammenhängen und in verschiedener Ausdrucksweise. Am häufigsten stellt man sich Laima als Bestimmerin über den Lebenslauf in einem Stuhl sitzend vor. Je nachdem, in was für einem Stuhl sie sitzt, kann auch das Leben des Menschen gut oder schlecht sein.

Das von Laima vorbestimmte Leben ist jedoch nicht immer so, wie es sich der Mensch wünschen möchte, insbesondere, wenn er selbst dieses Leben leben soll. Manchmal scheint das Leben so schlecht zu sein, daß man darüber weinen muß. Ganz im Gegensatz zum rationalistischen Standpunkt, daß der Mensch sein Leben selbst gestaltet und dafür verantwortlich ist, auch wenn es schlimmstenfalls die Umwelt oder die Eltern sind, die das Leben bestimmt haben, steht die religiöse Tradition. Diese Lebensauffassung ist ihr fremd. Hier ist die einzige und stets Verantwortliche die Schicksalsbestimmerin Laima. „Ich weine über Laima mein ganzes Leben, nicht über mein Mütterlein: Laima hat den Lebenslauf gesetzt, die Mutter [nur] das Wieglein" (9276). Diese Schicksalsbestimmung in der Stunde der Geburt wird durch sehr verschiedene Metaphern zum Ausdruck gebracht. Auch der Vorgang selbst wird mit unterschiedlichen Verben ausgedrückt: *likt* (legen), *lemt* (beschließen), *laist* (lassen), *dot* (geben), *vēlēt* (wünschen) usw. Im Grunde bedeuten sie ein und dasselbe, und natürlich geht die Aktivität nicht vom Menschen, sondern von der Schicksalsbestimmerin Laima aus.

Der nächste bedeutendere Abschnitt im Leben des Menschen ist die Heirat. Auch hier überwiegt die Aktivität Laimas. In Übereinstimmung mit den alten Heiratstraditionen begutachten und beurteilen zuerst die nächsten Verwandten, ob Orts- und Partnerwahl angemessen sind und ob ein gutes Leben vorauszusehen ist. In der religiösen Tradition wird diese Rolle Laima zugeteilt. Ihre Bemühungen sind so groß, daß ihre Rosse schwitzen bei der Fahrt auf der Suche nach einem angemessenen Partner: „Heute sind Laimas Rosse beschwitzt, indem sie nach einer Stelle für mich, in der Weite suchte" (9952). Laima sucht für jedes Mädchen einen geeigneten Freier (11849). Man kann sich auf Laima völlig verlassen, und die Überzeugung ist unbeirrbar, daß sie hilft, offensichtlich schwierige Situationen zu überwinden (9223).

Die Quellenaussagen über Laima als Schicksalsbestimmerin in der Todes-

121 Daß *mūžs* (Lebenslauf) früher oft die Dauer der Ehe bedeutete, hat schon *Vītols* 1927, 389, richtig eingesehen: „Es scheint mir, daß mit dem Wort *mūžs* früher die Ehezeit, Dauer der Ehe, bezeichnet wurde als die gewisse Zeit einer Handlung (von *mūdities* [handeln])." Er beruft sich hier auf 22186, 16032, 22180, 24473 u. a.

stunde des Menschen sind verhältnismäßig dürftig, wenn auch die Tatsache als solche zweifellos belegt ist. Gewöhnlich tritt hier Dievs ihr zur Seite. Zwischen ihnen erhebt sich eine Zwiesprache darüber, wer sterben soll und wer nicht (27684). Aber es fehlt auch nicht an Texten, in denen sie allein die Sterbestunde bestimmt (336, 11352,2; 1210); mitunter wird sie mit einem ganz krassen Ausdruck als Schlächterin des Menschen bezeichnet (22194,4).

Es ist schwierig, die konsequente Schicksalsbestimmung der Laima mit der moralischen Selbstverantwortlichkeit des Menschen in Einklang zu bringen. Lebenslagen, die der Mensch als unglücklich, aber als von der Schicksalsgöttin bestimmt empfindet, beurteilt er immer negativ. Das erzeugt eine auflehnende Haltung, die sich in direkten Vorwürfen gegenüber der Bestimmerin des Schicksals äußert. Das Leben selbst zeigt, daß es einigen Menschen besser, anderen dagegen sehr schlecht geht. Das ist augenfällig, und deshalb werden Laima um so schärfere Vorwürfe wegen dieser Ungerechtigkeit gemacht. Das kann sich bis zu einem offenen Konflikt und zur Feindschaft steigern. „Ich sah meine Laima bis zur Hälfte im Wasser. Wenn sie doch ganz ertrunken wäre, wegen meiner Tränen" (9189), oder „Wenn ich Laima, die mir den Lebenslauf bestimmt hat, auf dem Wege begegnete, würde ich ihr die Fuhre mit Kieselsteinen beladen, ich sie zum Eisberg hinaufsteigen lassen" (9203). Doch ungeachtet solcher offenen Feindseligkeiten gegenüber Laima in den schweren Lebenslagen muß man sich dennoch unabänderlich ihrer Bestimmung fügen: „Ich floh am Tage, ich floh bei der Nacht, der Bestimmung Laimas entkam ich nicht; was für ein Leben Laima bestimmte, so eines mußte ich leben" (9170). Das von Laima bestimmte Schicksal ist auf alle Zeiten beschlossen, und auch sie selbst kann es nicht ändern, wie man der folgenden Aussage entnehmen mag: „Es weint das Mütterchen, es weint Laima, alle beide weinen sehr. Warum, Laima, weinst Du? Du bist [ja] selbst die Bestimmerin des Lebens" (9259). Oder auch: „Es weint Laima, es weint das Mütterchen, alle beide weinen sehr; du, Mutter, sagst, das ist Laimas Schuld, Laima sagt, das ist die Schuld der Mutter" (9258)[122]. Weder der Mensch selbst noch seine Eltern können den Beschluß Laimas ändern. Das einmal Beschlossene kann auch Laima selbst nicht abwandeln. Zunächst zeigen die hier erwähnten Texte, daß die Richtung gegenüber den Erscheinungen des Lebens rational bestimmt ist, einerlei, ob versucht wird, diese Situation mit einem unabänderlichen Beschluß Laimas oder mit irgendwelchen magischen Erscheinungen und Kräften in Verbindung zu bringen. Die rationale Motivierung ist überall klar zu erkennen. Das ist auch verständlich, denn es entspricht der rationalistischen Einstellung des Bauern gegenüber der Natur und sich selbst überhaupt. Er versucht stets, für die Erscheinungen eine vernünftige Erklärung und Moti-

122 Über Laima als weinende Schicksalsgöttin habe ich mich mit einer ausführlicheren Motivierung dieser Erscheinung in anderem Zusammenhang geäußert (vgl. *Biezais* 1964, 3 ff).

vierung zu finden. In den Fällen, wo solch ein schicksalsmäßiger Zusammenhang nicht sichtbar wird, greift er zu magischen Mitteln. Doch auch sie sind rational motiviert und fügen sich in den Gesamtzusammenhang von Natur und Lebenslauf ein. Zwischen dem Menschen und der Schicksalsgöttin entsteht so etwas wie ein Dialog, der zeitweise in einem Geist der Freundschaft und voller Dankbarkeit geführt wird; zuweilen, in Situationen, die sich durch einen starken Gefühlsausbruch und -ausdruck auszeichnen, findet sich eine zutiefst negative Einstellung. Die rationalistische Grundhaltung schließt keineswegs bei wirklichen Erlebnissen einen echten Gefühlsausbruch aus, wo dann das rationale Moment an die zweite Stelle tritt oder auch gar nicht mehr sichtbar wird.

Der sicherste und typischste Ausdruck des religiösen Lebens ist das Gebet. Zur geistigen Struktur des Naturmenschen gehört das Gebet, das inhaltlich stets mit den Gütern des Lebens verbunden wird, nämlich mit seiner materiellen Seite. Hier steht an erster Stelle die Sorge des Menschen um seine Existenz, daß er das tägliche Brot habe, daß die Fruchtbarkeit der Felder gesichert sei, daß das Vieh gedeihe (5680, 9497, 11089 u. a.). Ebenso wichtig sind auch die Lebenslagen, in denen Laima um Hilfe bei schwerer Arbeit, bei Ungerechtigkeit u. a. gebeten wird. Insbesondere werden Bitten um Schutz vor verschiedenen Unglücksfällen geäußert (1219, 1220, 1223, 17832). Eine reiche Gefühlsskala weisen die Fälle auf, in denen sich Waisenkinder mit der Bitte um Hilfe an Laima wenden (351, 5109 u. a.). Manchmal werden diese Bitten auch in ausdrucksvoller poetischer Form geäußert: „Bestimme, Laima, mir das Leben ganz leicht, leicht, ganz üppig, üppig: die Leichtigkeit des Hopfens, die Üppigkeit des Birkenbesens" (1207). Sicherlich wird die richtige Bewertung der Texte in vielen Fällen durch die poetische Ausdrucksweise und die schwer festzustellende Entstehungszeit erschwert. Doch kann man deshalb weder die Wirklichkeit eines religiösen Erlebens leugnen noch auch, daß Laima in den Texten in ihren ursprünglichen Funktionen auftritt, als Bestimmerin des ganzen Lebens. Wenn man die verschiedenen Arten von Gebeten überschaut, in denen man sich an Laima wendet[123], kann man unter ihnen zwei Hauptgruppen feststellen: das Bittgebet (4968, 2575, 25753, 1199 u. a.) und das Dankgebet (9253, 4492, 22278). Es sind Gebete, wie sie ihrem Inhalt und ihrer Form nach in allen höheren Religionen bekannt sind. Doch ist besonders darauf hinzuweisen, daß in den Quellen jegliches Zeugnis von Mystik oder religiöser Versenkung fehlt.

Besonders interessant sind Laimas Beziehungen zu anderen Göttern. Das Problem hat seine Aktualität nicht nur vom Standpunkt des Religionswissenschaftlers, der anerkennt, daß grundsätzlich mit jedem höheren Gott Funktionen der Schicksalsbestimmung verbunden sind. Das gehört zu den wesen-

123 Vgl. *Smits* 1926, 32.

haften Zügen einer Gottheit. Doch ergeben sich dabei Schwierigkeiten, besondere Wesenszüge aufzuzeigen, in denen sich die höheren Götter voneinander unterscheiden. Dieses Problem ist nicht nur theoretisch. Der religiöse Mensch hat es in seiner Weise schon durchgemacht, und es ist in den Quellen bezeugt. Deshalb ist es jetzt an der Zeit, sich damit zu befassen, wie sich Laimas Beziehungen zu anderen Göttern der baltischen Religion entwickelten. Hier sehen wir neben Laima ihre Nebenbuhlerin – die gleichfalls personifizierte *Nelaime* (das Unglück): „Laima ging mit Nelaime über ein und denselben Steg. Wende dich, Laima, um, wirf Nelaime ins Wasser" (9212,1), oder noch ausdrucksvoller: „Laima sitzt auf dem Berge, Nelaime im Tal. Wirf, Laima, der Nelaime einen Stein in den Rücken" (1220). Neben Nelaime ist als übelwollende Gegnerin Laimas auch der personifizierte „böse Tag" erwähnt (9180). Wie aus diesen Texten deutlich wird, wurde Laima aufgefordert, Nelaime entweder ins Wasser zu stoßen, damit sie ertrinke, oder auch sie überhaupt aus dem Wege zu räumen. Hier ist im Text selbst Laima schon höher gesetzt, nämlich auf einen Berg, Nelaime dagegen ins Tal. Wenn auch der Gegensatz und die negativen Beziehungen bezeugt sind, so sagen die Quellen doch nichts über einen etwaigen Kampf aus. Und wenn man hierin einen gewissen Dualismus zwischen Gutem und Bösem in dieser personifizierten Form erblicken kann, so handelt es sich doch keineswegs um einen besonders ausgeprägten Zug in der baltischen Religion. Der Gegensatz zwischen Laima und Nelaime hat sich im Volksbewußtsein unterschwellig bis in die neueste Zeit erhalten. Das wird noch besonders deutlich in den in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufgeschriebenen Zauberworten[124]. Dieser Dualismus des Guten und des Bösen hat sich auch in den zu verschiedenen Jahreszeiten festzustellenden Maskenumzügen erhalten[125]. Aber ob man von diesen noch vorhandenen späten Relikten auf einen früher ausgeprägteren Dualismus in der baltischen Religion schließen darf, ist zu bezweifeln; jedenfalls kann das Problem nur hypothetisch erörtert werden, denn ein Dualismus konnte hier leicht auch unter dem Einfluß des christlichen Dualismus eindringen.

Wie wir bereits in einem der Texte gelesen haben, hat Laima mit Dievs darüber diskutiert, wer sterben müsse. Sie ist stets anderer Ansicht als Dievs. Diese Verschiedenheit wird besonders deutlich in jenen Situationen, die wir vorhin als schicksalhaft bezeichnet haben, jedoch am meisten beim Heiraten. Vom ganz neutralen Gedankenaustausch untereinander (9214) kommen Dievs und Laima stets zu entgegengesetzten Willensäußerungen: „Was hätte ich nun tun sollen? Dievs bestimmte, Laima verweigerte. Dievs sagte, daß dies eine Brotstelle ist, Laima – bittere Tränen" (10042). Diese Verschiedenheit der Ansichten führt beide Schicksalsbestimmer zur Feindschaft: „Dievs be-

124 Vgl. *Brīvzemnieks* Nr. 50, 72, 77, 113, 192 u. a.; *Straubergs* 1939 1, 395.
125 Vgl. *Jansons* 1933, 64 f.

findet sich meinetwegen mit Laima in großer Feindschaft: Dievs gab mir ‚Brotland', Laima verweigerte den Pflüger" (9459), oder: „Zu meinem Kummer sind Dievs und Laima in große Feindschaft geraten: Dievs bestimmte mir einen leichten Lebenslauf, Laima verweigert weinend" (9242). Hier ist noch zu bemerken, daß Dievs das Gute will, Laima dagegen, entgegen ihrem Wesen, ist immer anderer Ansicht als Dievs und verhindert, sich mit verschiedenen Gründen rechtfertigend, die Absichten von Dievs in Heiratsangelegenheiten. Es sind wohl für diese Beziehungen zwischen Dievs und Laima mehrere Motive zu suchen, deren eingehendere Analyse hier jedoch nicht möglich ist[126]. Zunächst scheint es, daß Laima in die ursprünglichen Himmelsmythen an die Stelle von Saule eingedrungen ist, welche oft mit Dievs verfeindet ist, wie wir es schon vorhin wegen der Unverträglichkeit ihrer Töchter mit den Gottessöhnen und der ihnen zugefügten Unbill gesehen haben. Eine Rolle mag weiter der Umstand spielen, daß Dievs und Laima auch familiäre Beziehungen unterhalten und daß die Unverträglichkeiten damit zusammenhängen können. Wie auch immer die gespannten Beziehungen zwischen Dievs und Laima erklärt werden mögen, die Tatsache, daß sie in der Schicksalsbestimmung zusammenarbeiten, gleichgültig, ob positiv oder negativ, ist begründet. Hierzu könnte man noch bemerken, daß der ursprüngliche himmlische Dievs seinen positiven Wesenszug gegenüber der ursprünglichen Schicksalsgöttin Laima in verstärktem Maße vielleicht unter dem Einfluß späterer christlicher Traditionen gewonnen haben mag.

Ein besonderes Problem bildet das Verhältnis von Laima zu Saule. Wir vermuteten eben, als ein Motiv unter anderen, daß Laima an Stelle von Saule in die Himmelsmythen eingedrungen ist, aber man kann die Frage auch umgekehrt stellen: ob Saule an die Stelle von Laima getreten ist. Den Ausgangspunkt bilden hier die magische Lebensanschauung und der die baltische Religion wie ein roter Faden durchziehende Gedanke, daß alles, was mit Saule zusammenhängt, in rein physischer Bedeutung positiv ist. Darauf beruht ja auch, wie wir gesehen haben, Saules hervorragende Stellung als Göttin. Hier spricht ein Text, der das eben Gesagte über Dievs und Laima wiederholt, eine klare Sprache. Tatsächlich kann man ihn auch als Variante ansehen: „Dievs ist der Tag vergangen im Gespräch mit Laima: Dievs versprach einen leichten Lebenslauf, Saule ein langes Leben" (1212). Der Text zeigt eine reine Kontamination. Dievs hat sich mit Laima unterhalten, und so wäre in logischer Fortsetzung zu erwarten, daß Laima genannt wird, die ein langes Leben verleiht. An ihrer Stelle erscheint hier Saule. Ursprünglich war die Bestimmerin des Lebens und die Gesprächspartnerin wohl Laima gewesen. Saule tritt in diesem Fall nur als Substitut für Laima auf. Hier könnte man die Frage stellen: in welcher Weise ist die Annäherung von Laima und Saule vor sich

126 Vgl. *Biezais* 1955, 141 ff.

gegangen? Hat Saule Laima in der Rolle der Schicksalsbestimmerin verdrängt oder umgekehrt? Die Antwort der Quellen auf diese Frage ist nicht ganz klar. Rein theoretisch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Funktionen der Schicksalsbestimmung naturgemäß und ursprünglich die von Saule waren, wie sie in den Religionen des Nahen Ostens bekannt sind. In diesem Fall entsprechen die Funktionen der Schicksalsbestimmerin bei Laima ähnlichen Funktionen bei Saule. Dann gibt es auch keine Schwierigkeiten für Laima, an Stelle von Saule in der Funktion der Schicksalsbestimmung zu erscheinen, oder umgekehrt für Saule, in denselben Funktionen an Stelle von Laima aufzutreten.

Eine besondere Frage ist auch die in bezug auf Laima als Mutter. In den hier erwähnten Texten wird Laima zwar beim Namen genannt, aber nichts weiter über ihren Familienstand ausgesagt. Es ist eine weitverbreitete Vorstellung, daß Laima eine Mutter ist. In den Texten wird sie auch direkt Glücksmutter genannt (9283 u. a.). Neben Glücksmutter ist ein Synonym Lebensmutter *(Mūža māte)* (9284,1; 9172,1 u. a.). Es ist verständlich, daß man Laima Lebensmutter nennt, weil sie ja das Leben bestimmt. Offenbar hat bei der Wahl des Namens Glücksmutter der Umstand eine besondere Rolle gespielt, daß ihr als Bestimmerin des Schicksals eine ebenso große Rolle als Verleiherin des Wohlstandes zukommt, wie das ja schon die Grundbedeutung des Namens *laime* (Glück) aussagt. Dieser Zug war besonders bedeutsam im Leben eines Volkes von Ackerbauern und Viehzüchtern. Die Frau als Mutter und deren religiös-symbolisches Wesen spielen stets eine große Rolle. In den bäuerlichen Fruchtbarkeitskult paßt daher Laima als Mutter gut hinein. Damit erhält sie ihre bedeutsame Stellung im Fruchtbarkeitskult.

Laima wendet besondere Aufmerksamkeit der Frau, richtiger: der Moral des Mädchens zu. Moralische Vollwertigkeit wird als Vorbedingung nicht nur im Leben und in der Ehe überhaupt, sondern auch als Voraussetzung dafür angesehen, überhaupt heiraten zu können. Da aber Laima tatsächlich als Schicksalsbestimmerin beschließt, wer heiraten wird, und auch den Partner auswählt, so achtet sie gewöhnlich darauf, ob das Mädchen die entsprechenden moralischen Eigenschaften hat, die das Familienleben erfordert. Der übliche Terminus zur Bezeichnung dieser moralischen Eigenschaften ist das Wort *gods*, Ehre. Das ist ein weiter, undifferenzierter Begriff, der viele einzelne Merkmale in sich birgt, angefangen von solchen Eigenschaften wie Arbeitsamkeit bis zum Vertrauen auf die Gottheit selbst, Laima, daß diese auch in schweren Lebenslagen alles gut ordnen werde. Diese Überzeugung ist gewöhnlich auch dann unbeirrbar, wenn andere Menschen eine ablehnende Haltung einnehmen und ein Mädchen schmähen: „Es schmähen mich fremde Leute, Laima schmäht mich nicht. Wen, Laima, wirst du schmähen? Du bist ja selbst die Setzerin des Lebenslaufes" (8773), oder noch deutlicher: „Es verschmähen mich alle Leute, Laima verschmäht mich nicht; Laima verschmäht mich nicht, sie sieht, daß ich in Ehren lebe" (8774). Das Verhältnis zu Laima in schweren Lebenslagen

findet seinen Ausdruck nicht nur in einem überzeugten Vertrauen, das auch durch äußere ungünstige Umstände nicht erschüttert werden kann, es bietet auch einen Grund, sich mit direkten und noch dringlicheren Gebeten an sie zu wenden (6618, 9312, 9215). In den Quellen ist dennoch auch ein gewisser Übermut dann zu spüren, wenn sich das Leben als gut erwiesen hat. Unter Berufung auf das Wohlwollen Laimas wird ein gewisser stolzer Trotz spürbar (22028–29). Es ist wichtig, hier zu bemerken, daß kein anderer Gott mit den Menschen so eng verbunden ist, insbesondere mit dem moralischen Leben der Frau, wie Laima. Man könnte erwarten, daß auch Dievs hier eine größere Rolle spielte. In einzelnen Fällen wird er zwar in Gebeten solchen Inhalts auch erwähnt, aber meistens zusammen mit Laima. Laima ist mit dem menschlichen Leben, insbesondere dem der Frau, so eng verbunden, daß dieses Verhältnis beinahe den Charakter eines Glaubensbekenntnisses annimmt: „Junge Männer, junge Mädchen, bittet die Laima herzlich; die alten Frauen trugen keine Sorgen, die kamen mit Laima überein" (1072, ähnlich 1071 u. a.).

Laimas Fürsorge prägt sich nicht weniger deutlich auch auf verschiedenen anderen Gebieten aus: überall, wo es sich um Geburt und Fruchtbarkeit handelt, einerlei, ob im Feldsegen oder bei der Viehzucht. Besonders die Kühe stehen unter Laimas Schutz. Die dichterische Ausdrucksform erzählt in einprägsamen Metaphern, daß Laima selbst aufs Feld geht, um zu säen, und zwar das beste Getreide, nämlich Weizen (54813). Als übliche Form der Fruchtbarkeitsförderung stellt man sich vor, daß die Gottheit über die Felder schreitet, wie wir das schon von Dievs und Saule gehört haben. Zu ihnen gesellt sich auch Laima als Segenspenderin der Felder. Je nachdem, welches Getreide sie segnet, wird auch ihre Kleidung mit einem entsprechenden Ausdruck gekennzeichnet, z. B. segnet sie das Haferfeld, gekleidet in ein wollenes Umschlagetuch, das mit Haferrispen besetzt ist. Ebenfalls aus dem vorausgegangenen Text bekannt ist auch das Bild der Göttin, die mit erhobenen Röcken über ein Roggenfeld dahingeht, damit es Brot gibt. Vorher haben wir in dieser Rolle Saule kennengelernt, die in ebenso anschaulicher Weise über die Felder schritt, um ihnen Segen zu bringen. Hier hat Laima dieselbe Aufgabe. Der Vorgang ist ebenfalls der gleiche geblieben. Im Ackerbau erscheinen nebeneinander männliche und weibliche Gottheiten. In der Viehzucht dagegen ist die Fürsorge zwischen weiblichen und männlichen Wesen geteilt. Für die Pferde sorgt ein männlicher Gott, nämlich Dievs, aber für die Kühe insbesondere Laima, wie durch eine sehr große Textgruppe bezeugt wird. Im Zuge eines späteren Synkretismus ist die hl. Maria an die Stelle von Laima in denselben Funktionen getreten. Die wenigen zitierten Texte bezeugen, daß die Göttin Laima eine zentrale Stellung in der baltischen Religion einnimmt. Es wurden ihr auch Opfer dargebracht. Diese Frage ist eingehender im Zusammenhang mit den Familienehrungen von mir behandelt worden[126a].

126a Vgl. *Biezais* 1955, 221 ff.

Zusammenfassend können wir über Laima sagen:

Erstens ist bei der Bestimmung des Wesens Laimas die Unterscheidung ursprünglicher und sekundärer Momente von größter Bedeutung. Unter dem Einfluß des Christentums ist sie zum Teil mit der hl. Maria verschmolzen und hat solche Wesenszüge und Funktionen angenommen, die nur durch den Einfluß der letzteren zu erklären sind. Dieses Moment ist in der bisherigen Forschung über Laima nicht genügend beachtet worden. Deshalb hat man in ihrem Wesen solche Züge als ursprünglich heidnisch angesehen, die in Wirklichkeit dem Einfluß des Christentums zuzuschreiben sind.

Zweitens ist Laima eine gemeinsame Göttin aller baltischen Völker. Das lettische Material ist jedoch vollständiger überliefert worden, und dieses bringt uns zu der Überzeugung, daß sie eine alte Schicksalsgöttin dieser Völker ist.

Drittens besteht keine Veranlassung, in dem ursprünglichen Wesen Laimas fremde Einflüsse zu suchen. Jene Ansicht ist abzulehnen, die sie nach der Analogie des Ahnenkults anderer Völker, besonders der Slaven, als ursprünglich zu diesem Kultus zugehörig betrachtet. Die enge Verbundenheit Laimas mit dem häuslichen Kult entspringt ihren Funktionen als Schicksalsbestimmerin und ihrer regen Anteilnahme am ganzen Leben des Menschen, besonders bei den wichtigsten Ereignissen desselben.

Viertens gehört Laima phänomenologisch zu den in den indoeuropäischen Religionen bekannten Schicksalsgottheiten[127]. Aus unseren Darlegungen ist ersichtlich geworden, daß in ihrem Wesen uralte vorchristliche Elemente vollkommener erhalten sind als bei den anderen Völkern des heutigen Europas. Zu erklären ist dieser Umstand mit dem Charakter des lettischen folkloristischen Materials. Dank der besonderen historischen Widerfahrnisse und sozialen Verhältnisse dieses Volkes sind solche Züge in der Gestalt Laimas bewahrt geblieben, die bei den Schicksalsgottheiten anderer Völker Europas nicht überliefert sind. Diese in so ausgeprägten Wesenszügen ersichtliche Gestalt Laimas als einer Schicksalsgöttin könnte im weiteren Zusammenhang auch neues Licht auf ähnliche Erscheinungen in anderen indoeuropäischen Religionen werfen.

2. *Kārta*

In der baltischen, insbesondere der lettischen Religion ist eine Göttin *Kārta* bekannt, die lebhafte Diskussionen hervorgerufen hat. Es ist bezeichnend, daß Kārta nur im Folklorematerial erwähnt wird. Man hat mehrfach versucht, sie, entsprechend den griechischen und römischen Dreiheiten von Schicksalsgöttern, mit Laima und Dēkla als den beiden übrigen Gliedern einer solchen Dreiheit in Zusammenhang zu bringen. In Wirklichkeit entfällt diese Möglichkeit schon

127 Das hat auch richtig *Lanczkowski* 1971, 128 f, gesehen.

als solche, da Dēkla der in der Volksetymologie veränderte Name der hl. Thekla ist[128]. Entsprechend den seinerzeitigen Methoden hat man den Namen Kārta etymologisch mit skr. *kṛt* und gr. κείρω zusammengebracht[129]. Etymologisch-semantische Zusammenhänge würden dann an Kārta als eine Todesgöttin denken lassen. Alle diese Versuche sind jedoch als Spekulationen anzusehen, da sie in den Quellenaussagen keine Begründung finden[130]. Das Problem erfährt eine glaubhafte Lösung, wenn man die Texte selbst einsieht und sie einer kritischen Analyse unterzieht. Zunächst ist zu bemerken, daß es sich bei der Bezeichnung um ein Verbalsubstantiv handelt, das sich von den Verben *kārt,* hängen, und *kārtot,* ordnen, ableiten läßt. Wenn man die eben abgelehnte etymologisch-semantische Methode benutzt, dann könnte man von Kārta als einer Göttin sprechen, die entweder etwas hängt oder ordnet. Es ist wohl das menschliche Leben, das zu (ver)hängen oder zu ordnen wäre. Tatsächlich fehlte es nicht an Deutungen solcher Art[131]. Hierbei sind zwei Umstände zu beachten. Erstens ist in der Volkspoesie die Alliteration sehr beliebt. Analog zu vielen anderen Wendungen trifft man auch auf die folgende: *„Kārtiņ tavu kārumiņu"* (Kārta *dim.*, wie du es verhängt hast) (17772)[132]. Das läßt vermuten, daß der Name Kārta mit *kārt,* hängen, zu verbinden ist. Derselbe Text spricht in seiner Fortsetzung noch vom „Verhängen" des Lebens. Eine andere Variante des Textes weist eine Veränderung auf, indem an Stelle von Kārta Laima in denselben Funktionen erwähnt wird. Aber damit allein ist deren Identität nicht bewiesen, wenn auch beide in diesem Text genannten Funktionen, nämlich das Leben zu bestimmen, identisch sind. Das zweite Moment, das hier besonders zu beachten ist, ist dieses, daß Laima selbst auch das Leben „verhängt": *„Kam, Laimiņ, kārtin kāri"* (Warum hast du, Laima *dim.*, verhängend verhängt) (1135). Sie „verhängt" das Leben. Es scheint, daß dieses Moment psychologisch mit der Vorstellung einer aufgehängten Wiege zu erklären ist[133]. Beide Göttinnen, Laima und Kārta, sind gerade bei dieser Tätigkeit anzutreffen. Diese vereinigt sie eng. Es ist besonders zu beachten, daß Kārta in keinem Fall in solchen Situationen auftritt, in denen nicht auch Laima bekannt wäre. Damit kommen wir zu einer in der Phänomenologie der Religion wohlbekannten Erscheinung. Eine besondere Eigenschaft oder Funk-

128 Darüber, daß sich unter dem Einfluß der hl. Thekla die Göttin Dēkla entwickelt hat, s. Näheres *Biezais* 1955, 245 ff.

129 *Lautenbachs* 18 ist zur Erkenntnis gekommen, daß Kārta „mit dem griechischen (ἡ) κήϛ (κηρόϛ und καρόϛ), was *nāves-vara,* Macht des Todes, *nāves-liktenis,* Schicksal des Todes (κήρ und κῆρεϛ θανάτοιο), bedeutet, zusammenhänge [...]".

130 Das hat zum Teil bereits *Šmits* 1926, 28, erkannt.

131 So hat es *Endzelīns* erklärt (vgl. ME 2, 201).

132 Bei dem Bildungsprozeß eines solchen Ausdrucks ist hier an die Bedeutung der Alliteration zu denken, wie *Bērziņš* 1, 286 f, richtig erkannt hat.

133 Vgl. *Šmits* 1926, 27. Das hat auch *Jonval* 18 richtig gesehen: „Le mot semble inséparable du verb kārt qui veut dire ‚suspendre' et que nous trouvons très souvent usité par les daiņas dans l'expression ‚suspendre le berceau'."

tion einer Gottheit kann unter gewissen Umständen hypostasieren, sich personifizieren. Das heißt, sie kann sich zu einer neuen, selbständigen Gottheit entwickeln[134]. Diese Erscheinung ist auch anderweitig in der baltischen Religion bekannt. Kārta fügt sich völlig in das Schema hypostasierter göttlicher Eigenschaften und Funktionen ein. Dennoch kann man die Selbständigkeit dieser Gottheit nicht leugnen, mag ihre Gestalt auch noch so wenig ausgebildet sein. Es ist selbstverständlich, daß die Tätigkeit Kārtas in den Grenzen ihrer einzigen Funktion bleibt. Wann sich die Gestalt Kārtas herausgebildet haben mag, läßt sich nicht feststellen.

134 Das ist eine bekannte Erscheinung in der Welt der Religionen und verlangt keine besondere Begründung. Es genügt, daran zu erinnern, daß diese Erscheinung bei den Semiten (vgl. *Bertholet* 9) und besonders bei den Römern anzutreffen ist (vgl. Lexikon 2, 1, 129 ff).

IV. DIE FÖRDERER DES LEBENS

1. *Die Mütter*

Die bisherige Erörterung der baltischen Religion zeigt, wie sehr neben den Bemühungen um den Menschen selbst und sein Schicksal die Sorge um Ackerbau und Viehzucht im Mittelpunkt steht, die die einzige Sicherung des Wohlstandes und der Existenz bilden. Beinahe alle bisher erwähnten Astral- und Schicksalsgötter erscheinen auch in der Rolle von Förderern der Fruchtbarkeit. Daneben gibt es noch eine große Anzahl anderer personifizierter Wesen. Sie werden gewöhnlich Mütter genannt; ihre Zahl beträgt gegen 70[135]; *Abras māte,* Backtrogmutter (36897), *Āru māte,* Mutter der Gefilde (51451), *Bangu māte,* Wellenmutter (30865), *Bišu māte,* Bienenmutter (30274), *Bišu māmuliņa,* Bienenmütterchen (32446,4), *Ceļa māte,* Wegesmutter (31789), *Ceļa māmuliņa,* Wegesmütterchen (6705), *Dabas māte,* Mutter Natur (2686,3), *Daugavas māte,* Mutter Daugava (52225), *Debess māte,* Himmelsmutter (415 v.), *Dieva māte,* Gottesmutter (34054), *Diev' māmiņa,* Gottesmütterchen (7964), *Dzīpariņa māmuliņa,* Garnmütterchen (34331,1), *Gaujas māte,* Mutter Gauja (7500), *Gausa māte,* Mutter des Gedeihens, *Sāta māte,* Mutter der Mäßigkeit (16093), *Jāņu māte,* Johannismutter (53482), *Jumja māte,* Mutter des Jumis (28530), *Joda māte,* Teufelsmutter (29835,1), *Jūras māte,* Meeresmutter (30910), *Kapu māte,* Friedhofsmutter (27519,1), *Kara māte,* Kriegsmutter (13604), *Krūma māte,* Buschmutter (29087), *Laimas māte,* Glücksmutter, *Mūža māte,* Lebensmutter (9172,1), *Lapu māte,* Blättermutter (29087,1), *Lauka māte,* Feldmutter (7729), *Laumas māte,* Feenmutter (8238), *Lazdu māte,* Haselstrauchmutter (55105), *Lietus māte,* Regenmutter (2867,1), *Linu māte,* Flachsmutter (28474), *Māras māte,* Mutter Māra (1077), *Mēra māte,* Maßmutter (31363), *Mēslu māte,* Düngermutter (29089), *Mēslu bāba,* Düngerbaba (1171,1), *Meža māte,* Waldmutter (24), *Miega māte,* Schlafmutter (2053), *Rauga māte,* Hefemutter (55126), *Mieža māte,* Gerstemutter (19725), *Miglas māte,* Nebelmutter (2864), *Nakts māte,* Nachtmutter (437,2), *Naudas māte,* Geldmutter (11031), *Nāves māte,*

135 *Greble, Vilma,* 1957, 733 f, hat versucht, sie zu zählen.

Todesmutter (27533,1), *Ogu māte,* Beerenmutter (30653), *Pērkona māte,* Mutter Pērkons' (33703), *Piena māte,* Milchmutter (29181), *Pirts māte,* Mutter der Badestube (III, 24086), *Rīgas māte,* Mutter Riga (31749), *Rožu māte,* Rosenmutter (225), *Rūšu māte,* Grubenmutter (27528), *Saules māte,* Mutter Sonne 2333,5), *Sēņu māte,* Pilzmutter (37522), *Sēņu māmiņa,* Pilzmütterchen (2839), *Skauģa māte,* Neidmutter (433), *Smilšu māte,* Sandmutter (27536,3), *Sniega māte,* Schneemutter (2863), *Sviesta māte,* Buttermutter (55324), *Tabaciņa ragu māte,* Tabakshornmutter (34330), *Tirgus māte,* Marktmutter (34346), *Ūdens māte,* Wassermutter (30774,4), *Uguns māte,* Feuermutter (36893), *Upes māte,* Flußmutter (30890), *Vēja māte,* Windmutter (19638), *Veļu māte,* Totenmutter (27538), *Velna māte,* Teufelsmutter (34120), *Zemes māte,* Mutter Erde (27340), *Ziedu māte,* Blütenmutter (28253), *Ziemeļa māte,* Nordmutter (II 124), *Zirgu māmulīte,* Pferdemütterlein (29946), *Žagaru māte,* Reisigmutter (50772), *Laika māte,* Wettermutter (8299, 9215), *Briežu māte,* Hirschmutter (1335), *Pieguļas māte,* Mutter der Nachthütung (T 31911), *Dārzu māte,* Gärtenmutter[136], *Lopu māte,* Viehmutter[137], *Rīšu māte,* Mutter des Spinnens (T 25625). Wie aus dieser Zusammenstellung ersichtlich ist, findet sich der größte Teil dieser Mütter im Folklorematerial. Das ist besonders zu beachten, wenn man deren Rolle in der baltischen Religion ermitteln will. Wenn man sich weiter mit dieser umfangreichen Zusammenstellung von Müttern beschäftigt, kommt man zu der Erkenntnis, daß neben solchen mythologischen Wesen, wie sie auch in anderen Religionen bekannt sind (Mutter Erde, Mutter Sonne u. a.), eine große Zahl solcher Wesen festzustellen ist, die nur in der baltischen Religion vorkommen.

Die Zusammenstellung zeigt außerdem klar, daß ein Teil von ihnen nicht nur aus Naturerlebnissen entstanden, sondern auch weiterhin eng mit diesen verbunden ist. Das Naturerlebnis hat hierbei seinen Ausdruck in einer poetischen Form gefunden (Blütenmutter, Blättermutter). Diese Wesen haben keine mythologische Bedeutung. Eine andere Gruppe erweist, daß sie das Ergebnis von Unterscheidungen im Rahmen der Familie eines Gottes darstellt (Mutter Pērkons', Regenmutter, Mutter des Jumis)[138]. Ebenso kann man auch annehmen, daß sich eine bekannte Göttin weiter zu differenzieren vermochte, je nachdem, wie ihre Funktionen in verschiedenen Situationen aufgefaßt wurden und welche Rolle sie dabei spielte. So haben sich aus der Mutter Erde, wie es scheint, mehrere andere Mütter entwickelt, die deren Funktionen übernommen haben, z. B. Sandmutter, Friedhofsmutter u. a. In gewissen Situationen konnte man auch die Bezeichnung Mutter synonym neben den Namen der Göttinnen gebrauchen, z. B. Laima = Mutter des Lebens, Saule = Mutter

136 *Einhorn* 1649, 18.
137 AaO.
138 Unter dem Einfluß von *Bertholet* hat den Differenzierungsgedanken in diesem Fall auch *Adamovičs* 1936, 211 f, verwertet.

Sonne. Ebenso ist zu erkennen, daß ein und dieselbe religiöse Funktion mit verschieden benannten Müttern verbunden wird, was vielleicht so zu erklären ist, daß in verschiedenen Gegenden verschiedene Ausdrücke gebraucht wurden (Backtrogmutter = Hefemutter; Mutter der Gefilde = Feldmutter; Mutter des Gedeihens = Mutter der Mäßigkeit). Doch ist nicht zu verkennen, wie bereits Šmits richtig nachgewiesen hat, daß auch Neubildungen nach alten Vorbildern entstanden sind. Zu diesen zählt er mit Recht die Geldmutter, die Blütenmutter u. a.[139]. Zweifellos sind dieser Gruppe auch Rosenmutter, Mutter Natur, Nordmutter u. a. zuzuzählen. Ferner ist zu bemerken, daß eine große Zahl der hier erwähnten Mütter nur ihren Namen nach bekannt ist. In diesen Fällen bietet allein die semantische Bedeutung eine Vorstellung von ihrem Wesen. Eine Beschreibung des Äußeren der Mütter fehlt fast völlig; ebenso werden keine Erklärungen über die Art ihrer Tätigkeit sowie über ihre Beziehungen untereinander, zu den Menschen und zu den höheren Göttern gegeben. Doch ist die Erscheinung als solche interessant, und man kann nicht an ihr vorbeigehen, auch dann nicht, wenn man einen Teil davon als rein poetische Ausdrucksformen oder Synonyme ansehen muß.

Das Problem ist bisher nicht ernstlich untersucht worden, deshalb konnte man auch zu keinen einigermaßen begründeten Erklärungen der Erscheinung kommen. Šmits hat sich mit dem Hinweis begnügt, daß der Mütterkult bei den Letten eine jüngere Erscheinung sei[140]. Er motiviert das damit, daß dieser einerseits weder mit den Vorstellungen der beiden anderen baltischen Völker, die eine solche Vielzahl von Müttern nicht kennen, noch mit den Mythen der indoeuropäischen Völker überhaupt übereinstimmt. Andererseits weist er darauf hin, daß auch bei den Esten (einem finnisch-ugrischen Volk), in deren Gebiete die Letten allmählich eingedrungen sind, Mütter festgestellt werden können, die mit ihren Bezeichnungen in gewissem Sinne den lettischen Müttern entsprechen[141], aber auch sie werden in der estnischen Religion als eine jüngere Erscheinung angesehen. Doch gibt Šmits zu, daß ungeachtet dieser Umstände, die auf eine spätere Entwicklung eines Mütterkults hinweisen könnten, das Problem nicht gelöst ist. Daher ist er gezwungen zu erklären: „Ein so weit entwickelter Matronenkult konnte sich bei den Letten keinesfalls erst in jüngerer Zeit bilden."[142] Er beruft sich auf linguistische Formen, daß nämlich die lettische Sprache, im Unterschied zur älteren litauischen, ihre Eigenheiten daher erhalten habe, daß die Letten in Gebiete, insbesondere in Livland, eingedrungen seien, in denen ihre Vorfahren lebten, und daß sie von dort ihre

139 *Šmits* 1926, 87. Vielleicht kann man auch von Fälschungen sprechen, die durch unüberlegte Methoden beim Sammeln des Folkloremterials zustande gekommen sind (vgl. *Biezais* 1961a, 38).
140 Vgl. *Šmits* 1926, 86.
141 AaO 37.
142 Er hat nicht erwähnt, welcher ethnischen Zugehörigkeit sie sein könnten, doch ist anzunehmen, daß er an die Vorfahren der Letten und Esten gedacht hat.

Anregungen empfangen hätten. Šmits schreibt diesen Vorfahren einen Matronenkult zu, den sowohl die Letten als auch die Esten von ihnen übernommen hätten, während die Litauer weder in der Sprache noch in der Mythologie in dieser Weise beeinflußt worden seien. Daher ist auch der Mütterkult bei den Litauern nicht verbreitet. Wie scharfsinnig dieser Versuch, den umfangreichen Mütterkult bei den Letten formal zu erklären, auch sein mag, so bleibt er dennoch ohne Gehalt, denn es gibt keine Quellen, die etwas über den Mütterkult dieser „Vorfahren" in Livland aussagen würden. Es wurden auch andere Ansichten geäußert, etwa die, daß der lettische Mütterkult unter dem direkten Einfluß der finnischen Mythologie entstanden sei[143]. Diese verschiedenen Standpunkte sind nur Annahmen, die einer ernsthaften Überprüfung des ganzen zugänglichen Materials im Gesamtzusammenhang bedürfen. Daß man es hier jedoch mit einem eigentümlichen Problem zu tun hat, ist schon jetzt zu erkennen. Alle zuvor erwähnten Versuche, den Mütterkult zu erklären, stehen im Widerspruch zu der These, daß die Muttergottheiten zu den Urtypen gehören. Der Umstand jedoch, daß der Mütterkult nur bei einem der baltischen Völker verbreitet ist, schafft wiederum Schwierigkeiten, sich auf diese Grundbehauptung zu stützen.

2. *Feld- und Hausbeschützer*

Neben den Müttern als ausgesprochenen Fruchtbarkeitsgöttinnen sind auch noch andere festzustellen. Bereits in einer Nachricht der Jesuiten aus Lettland vom Jahre 1606 finden wir eine Bemerkung, daß „deum vocant [...] agrorum ae frumentorum cereklicing"[144]. Zweifellos kann man in diesem Wort das Verb *cerot,* Schößlinge treiben, erkennen, was bedeutet, daß aus einem Getreidekorn oder einer Wurzel mehrere Stengel herauswachsen wodurch die Pflanze fülliger wird[145]. In der Nachricht der Jesuiten erscheint daneben die Bezeichnung *Cerokle* (Staude). Doch kommt ein solches mythologisches Wesen außer in den Berichten der Jesuiten in anderen Quellen nicht vor, dagegen kann man im Folkloremateral ein dem Begriff *ceroklis* (Staude) direkt entsprechendes Wesen im Mütterkult entdecken, nämlich die *Ceru māte* (Staudenmutter).

Ein alter Gott des Fruchtbarkeitskults ist *Jumis.* Die ursprüngliche Bedeutung des Namens steht in Verbindung mit einer altindischen Wurzel. Doch sind die Sprachwissenschaftler sich darüber nicht einig. Es wurde die Meinung

143 *Balys* 1953, 10: „It is, therefore, quite obvious that the Latvian names with *māte,* ‚mother', for their nature spirits are of a later origin and have been made under the influence of the Finns, probably Livonians or Estonians."
144 Literae 786.
145 Vgl. ME 1, 376.

geäußert, daß er mit *yama-h*, gepaart, Zwillinge[146], oder auch mit *yuvati*, binden, *yuti-h*, Verbindung, zusammenhängt[147]. Einerlei mit welchen altindischen Wörtern ähnlicher Bedeutung der Name Jumis in etymologischem Zusammenhang stehen mag, so bedeutet Jumis in der lettischen Tradition vor allem eine Doppelähre oder auch mehrere zusammengewachsene Stengel beim Flachs und bei anderen Pflanzen. Mit dieser Naturerscheinung sind in der baltischen Religion weitverbreitete mythologische Vorstellungen verknüpft. Dahinter verbirgt sich die Überzeugung, daß die Doppelähre der Beweis für ein besonderes Einwirken der Fruchtbarkeit sei. Die Doppelähre wird als symbolisches Zeichen einer solchen Kraft angesehen. Daher versucht man zur Erntezeit, durch ausnehmende Sorgfalt und besondere Maßnahmen die Bewahrung dieser Fruchtbarkeit für die Felder zu sichern. Ein wichtiges Moment bei diesen Handlungen stellt der Gedanke dar, sich diese Kraft auch fürs kommende Jahr zu erhalten. So muß denn durch einen besonderen Ritus das Verbleiben dieser Kraft auf dem Felde oder deren Erhaltung im Bauernhause, im Bereich der Vorratskammer, in der Kornkammer und anderswo sichergestellt werden. In diesen Vorstellungen spielt die Doppelähre eine große Rolle, wenn es auch den Mähern oder Flachsraufern nicht immer gelingt, sie zu finden. Daher wird sie symbolisch durch die letzte Garbe oder einen aus ihr geflochtenen Kranz ersetzt, den man in einem besonderen Ritus dem Hauswirt überreicht, wenn es sich um Getreide handelt, der Hauswirtin, wenn man es mit Flachs zu tun hat. In der Rolle eines Förderers der Fruchtbarkeit ist in der baltischen Mythologie, wie gesagt, unter diesem Namen nicht nur die Doppelähre, sondern auch der personifizierte Gott Jumis bekannt[148]. Je nachdem, bei welcher Getreideart er das Wachstum fördert, kann er in seiner Funktion auch einen Beinamen erhalten; dann nennt man ihn Roggen-, Gerste- oder Hafer-Jumis. Wegen seiner Fürsorge fürs Flachsfeld heißt er auch Flachs-Jumis[149]. Jumis ist ein Wesen männlichen Geschlechts, und um ihn hat sich, wie um die anderen männlichen Gottheiten, eine Familie gebildet. Zuerst erscheint hier die Mutter Jumis (28530 u. a.), dann auch die Jumis-Kinder, die Jumalēni (die kleinen Jumis) genannt werden (28532). Neben dem männlichen Jumis treten auch eine weibliche Jumala und Jumīte auf (28533 u. a.)[150].

146 Vgl. *Meillet* 115.
147 Vgl. ME 2, 118.
148 Einen evolutionistischen Fruchtbarkeitsmythos, entsprechend der Ansicht *Mannhardts*, hat *Adamovičs* 1938a, 136 ff, mit Benutzung des lettischen Folklorematerials konstruiert.
149 Es gibt keine ausreichenden Begründungen, hier von der Gestalt des Jumis als einer Differenzierung zu sprechen, wie das *Adamovičs* 1938a, 138, tut. In Wirklichkeit hat man es hier mit ein und demselben mythischen Wesen zu tun, das seine adjektivische Bestimmung allein aus der konkreten Situation heraus erhält, in der es tätig ist.
150 *Šmits* 1926, 39, weist darauf hin, daß die Bezeichnung Jumala u. a. ähnliche Ableitungen vielleicht unter dem Einfluß des finnischen Jumal entstanden sein können, was sehr glaubhaft erscheint.

Eine grundsätzliche Anmerkung muß hier hinzugefügt werden. Die Bedeutung der Naturerscheinungen im Bildungsprozeß der Göttermythen, welche besonders von Max Müller und Mannhardt in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts verteidigt wurde, bleibt eine der vieldiskutierten Fragen in der Religionswissenschaft. Einseitig rationalistische Versuche, die Entstehung der Götter aus Naturerscheinungen zu erklären, lassen sich freilich nicht aufrechterhalten. Einen solchen Versuch haben schon die griechischen Skeptiker kritisiert. Andrew Lang, der in seiner Diskussion gegen Grimm und besonders die Schule Müllers auch gegenüber Mannhardt einen kritischen Standpunkt einnimmt, erkennt zwar die Bedeutung der Naturerscheinungen an, jedoch nur insofern, als diese Betrachtungsweise nicht mit den einseitigen philologischen Analysen Müllers zusammenhängt. Natürlich können Naturvorgänge nicht Objekte einer Religion sein, sie können aber das religiöse Erlebnis fördern. Das muß immer beachtet werden, wenn man Fragen erörtert, die mit der Bedeutung der Naturerscheinungen im religiösen Erlebnis zusammenhängen. Der astrale Charakter ist in der baltischen Religion sehr deutlich ausgeprägt. Dasselbe kann man auch von den eben betrachteten Göttern des Fruchtbarkeitskultes sagen. Weder das eine noch das andere Merkmal dieser Religion ist verständlich, wenn man deren engen Zusammenhang mit Naturerscheinungen und -abläufen aus dem Auge verliert. Diese Abhängigkeit wurde von einem einseitigen soziologischen oder theologischen Standpunkt aus mehr als einmal geleugnet oder zumindest nicht genügend beachtet.

Ebenso wie im Ackerbau spielten auch in der Viehzucht verschiedene Wesen eine bedeutende Rolle. Es scheint, daß die im 17. Jh. von Einhorn erwähnte Viehmutter, die in der Folklore nicht genannt wird, kein echtes baltisches Wesen ist[151], sondern ein entsprechendes Gebilde im Zusammenhang mit den anderen Müttern darstellt. Unklar ist die Rolle, die der *Māršа* zuerkannt wurde (29173, 29174 u. a.), die eigentlich die Schwester des Gatten bedeutet, die aber als mythologisches Wesen in der Schutzherrschaft über die Kühe erscheint. Jedenfalls ist sie in einem späteren Synkretismus mit der hl. Maria verschmolzen[152]. Viel bestimmter sind die Nachrichten, die sowohl in den historischen Quellen als auch in den Volkstraditionen bezeugt werden, über die Rolle von Ringelnattern im Viehzuchtkult. Bereits 1587 erwähnt Henning, daß die Letten Schlangen (gemeint sind Ringelnattern) für Götter gehalten haben: „Denn vorzeiten sich dieses Vndeudsches volck, wie auch noch wol eins theils heimlich grosser Abgötterey gebrauchet, die Sonne, Stern, Mond, Feur, Wasser, Ströme vnd schier alle Creaturen angebetet, Schlangen vnd böse Kröten vor jhre Götter gehalten, welche, wie ich zum theil selbst gesehen, gar

151 Vgl. *Šmits* 1926, 39.
152 Das Problem ist ausführlicher behandelt bei *Biezais* 1955, 258 ff.

dick vnd aufgeblasen gewesen, vnd wenn man sie entzwey geschettert, geschlagen oder geworfen, ein hauffen milch aus jhrem Leibe geflossen [. . .].“[153]

Ebensolche Mitteilungen macht Fabricius, wenn er über die Livländer sagt, daß „alii serpentes ingentis magnitudinis nutrunt, qui mulctram furantur vicinis pecoribus, et domesticis afferunt“[154].

Dasselbe ist auch bei den Prußen und Litauern weithin bezeugt[155]. Jedenfalls zeigen die Worte von Henning eindeutig, daß die Ringelnatter in der Schutzherrschaft über das Vieh erscheint und mit der Milchmutter identifiziert wird. Das schließt nicht aus, daß die Ringelnatter in anderem Zusammenhang auch im Totenkult und in sexueller Symbolik auftreten konnte.

Alle baltischen Himmelsgötter stehen in enger Verbindung mit Pferden. Auch die Pferde des Bauern werden von besonderen mythischen Wesen beschützt. Neben dem Himmelsgott Dievs und der Schicksalsgöttin Laima ist hier besonders ein Wesen von bis jetzt noch nicht geklärtem Charakter zu nennen: *Ūsiņš*. Es ist klar, daß dieses Wesen mit der Obhut über die Pferde eng verbunden war, insbesondere mit ihrer Bewachung während der Nachthütung in den Sommernächten. Doch ist es ebenso deutlich, daß hier eine Verschmelzung mehrerer in der christlichen Tradition bekannter Pferde-Patrone in einem späteren Synkretismus stattgefunden hat, wodurch die Bestimmung des vorchristlichen Kerns dieses Wesens besonders erschwert wird. Die Gestalt des Ūsiņš in der baltischen Religion wurde bereits im 19. Jh. sehr intensiv diskutiert, weshalb in der Folklore absichtlich gefälschtes Material auftaucht. Auch diese Frage erfordert ernsthaftere Untersuchungen. Aber daß man in Ūsiņš eine vorchristliche, vielleicht eine Lichtgottheit, suchen muß, darauf lassen zum Teil die Etymologie und die semantische Bedeutung des Namens schließen[156], zum anderen Teil die Tatsache, daß er bereits von dem Jesuiten Stribiņš in einer Mitteilung aus dem Jahre 1606 erwähnt wird: Equorum Deum vocantes Vseling[157].

153 *Mannhardt* 1936, 414.
154 AaO, 457 f.
155 Vgl. WM 2, 451 f.
156 Darüber hat eine eingehende Analyse *Schmid* 1963, 130 ff, geboten.
157 *Mannhardt* 1936, 442.

Abkürzungsverzeichnis

A An	= American anthropologist
AASU	= Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis, Uppsala
AH	= Archaeologia Homerica, Göttingen
AHR	= Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga, Riga
Ai	= Aidai
ANF	= Arkiv för nordisk filologi, Lund
APhS	= Acta Philologica Scandinavica
ARSP	= Archiv für slavische Philologie
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft
AUB	= Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Bruxelles
AUL	= Acta Universitatis Latviensis, Riga
AUS	= Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm
AUU	= Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala
BAH	= Bibliothèque archéologique et historique, Paris
BB	= Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Göttingen
BM	= Baltische Monatsschrift
BN	= Beiträge zur Namenforschung, Heidelberg
CL	= Collection Latomus, Bruxelles
CSR	= Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici, Torino
D	= Domas
DB	= Donum Balticum to Professor Chr. Stang, Stockholm
dim.	= dimunitivisch
DLE	= Dienas Lapa. Etnografiskais pielikums
EH	= *Endzelīns, J.* und *Hauzenberga, E.*, Papildinājumi un labojumi *K. Mūlenbacha* Latviešu valodas vārdnīcai 1–2, Rīgā
FBR	= Filologu biedrības raksti, Rīgā
FVSF	= Finska Vetenskaps-Societetens förhandlingar, Helsingfors
GGPh	= Grundriß der germanischen Philologie, Berlin
GMS	= Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Novaja Serija
Gr	= Germanien, Berlin
HA	= Handbuch der (klassischen) Altertumswissenschaft, München
HBlV	= Hessische Blätter für Volkskunde

HCIP	=	The history and culture of the Indian people, London
HDA	=	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. *E. Hoffmann-Krayer*, Berlin–Leipzig
HOS	=	Harvard Oriental series, Cambridge
IA	=	The Indian antiquary
IB	=	Indogermanische Bibliothek, Heidelberg
idg.	=	indogermanisch
IF	=	Indogermanische Forschungen
IJSL	=	International journal of Slavic linguistics and poetics
IMM	=	Izglītības ministrijas mēnešraksts
IOLE-T	=	Izvestija imperatorskago obščestva ljubitelej estestvoznanija, antropologii i etnografii. Trudy etnograficiskago otdela, Moskva
KT	=	Kröners Taschenausgabe, Stuttgart
KZ	=	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung
LD	=	Latvju Dainas. Sakārt. *Kr. Barons* 1–6, Rīga
Lett.	=	Die Letten, Riga 1930
LTD	=	Latvju tautas dainas. Red. *J. Endzelīns,* sakārt. *R. Klaustiņš,* Rīgā
LTdz	=	Latviešu tautasdziesmas, Rīgā 1955 ff
LUM	=	Latvijas universitāte. Mācības grāmatu sērija, Rīgā
LVA	=	Latvijas Valsts Archīvs (Lettländisches Staatsarchiv)
MAFL	=	Matériaux des archives du folklore letton, Riga
MAWA	=	Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Mainz
MB	=	Mythologische Bibliothek, Leipzig
ME	=	*Mülenbachs, K., J. Endzelīns,* Latviešu valodas vārdnīca 1–4, Čikagā.
MLL	=	Magazin der Lettisch-Literärischen Gesellschaft, Mitau
MLR	=	The modern language review
MNB	=	Mannus-Bibliothek, Leipzig
MUI	=	Moskovskija universitetskija izvěstija, Moskva
RB	=	Religion och Bibel, Uppsala
RLBR	=	Rigas latweeschu biedribas zinibu komisijas rakstu krahjums, Riga
RM	=	Die Religionen der Menschheit, hrsg. von *Chr. M. Schröder,* Stuttgart
RU	=	Le religioni dell'umanità, Milano
SB	=	Studi baltici, Roma–Firenze
SDK	=	Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Baden-Baden
SGV	=	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, Tübingen
SHL	=	Les sources de l'histoire de Lettonie, Riga
SHR	=	Studies in the history of religion. Supplement to Numen, Leiden
SM	=	Senatne un māksla
SSRL	=	Scriptores Rerum Livonicarum 1–2, Riga–Leipzig
ST	=	Studia Theologica, Riga
StR	=	Storia delle religioni 1–3, Roma
SV	=	Spiritus et Veritas [Festschrift für K. Kundziņš], Eutin
SVSCh	=	Skrifter udgivne af Videnskabsselskabet i Christiania, Christiania
T	=	Latviešu tautas ticējumi. Sakr. *P. Šmits.* MAFL A 6–9

UB	=	Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten, hrsg. *Fr. Bunge,* 1. Reval
VOJFB	=	Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin, Berlin.
WM	=	Wörterbuch der Mythologie, Hrsg. *H. Haussig,* Stuttgart
WS	=	Wörter und Sachen. Neue Folge, Heidelberg
WZKM	=	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien
ZDPh	=	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZE	=	Zeitschrift für Ethnologie

Literaturverzeichnis

Adamovičs, L.
1936 Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā [Differenzierung und Integrierung in der lettischen Mythologie]. SM.
1937 Senlatviešu reliģija [Altlettische Religion]. Vēstures atziņas un tēlojumi, Rīgā.
1938 Senlatviešu pasaules ainava. La représentation du monde dans la mythologie des anciens Lettons. AUL Theol. 1, 1.
1938a Der Acker und sein Ertrag in der altlettischen Volksüberlieferung. Conventus primus historicorum Balticorum, Rigae.
1940 Zur Geschichte der altlettischen Religion. ST 2.
Altheim, F.
1948 Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum 1–2, Halle/Saale.
Altheim, F. – Trautmann, Erika
1938 Neue Felsbilder aus der Val Camonica: Die Sonne in Kult und Mythos. WS 1.
Altheim, F. – Trautmann-Nehring, Erika
1942 Kimbern und Runen. Gr. Beih. 1.
Apte, V.
1951 Religion and philosophy. HCIP 1.
Arntz, H.
1933 Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Balto-Slawisch. IB 3, 113.

Balys, J.
1953 Parallels and differences in Lithuanian and Latvian mythology. SV.
1956 Lietuvių mitologiškos sakmiės. Lithuanian mythological legends, London.
1966 Lietuvių liaudies pasaulėjauta. World conception in Lithuanian folklore, Chicago.
Batyr, A.
1871 Skazanie o litovskom gromoveržce Perkune. MUI 9.
Berneker, E.
1908f Slavisches etymologisches Wörterbuch 1–2. IB 1, 2.
Bertholet, A.
1933 Götterspaltung und Göttervereinigung. SGV 164.
Bērziņš, L.
1931 Latviešu literātūras vēsture [Lettische Literaturgeschichte] 1, Rīga.
Betz, W.
1960 Die Laima und der zweite Merseburger Zauberspruch. CL 45.
Bielenstein, A.
1874 Das Johannisfest der Letten. BM 23.
1882 Reiseskizzen aus dem Oberlande. BM 29.
1896 Die alte Waldbienenzucht der Letten. MLL 19, 4.
Biezais, H.
1954 Die Religionsquellen der Baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen. Arv 9.
1955 Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Diss. Uppsala.
1960 Der steinerne Himmel. AASU 4.

1961 Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion. AUU. Historia religionum, 1.
1961a Die erste Sammlung der lettischen Volkslieder von Gustav Bergmann. Arv 16.
1964 Den gråtande gudinnan. RB 22.
1969 Die vermeintlichen germanischen Zwillingsgötter. Temenos 5.
1971 Die Bedeutung der Varianten für das Verständnis der Dainas. DB.
1972 Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. AUU, Historia Religionum 5.
Bīlmanis, A.
1951 A history of Latvia, Princeton.
Birnbaum, M.
1971 Four approaches to Balto-Slavic. DB.
Brandenstein, W.
1952 Die ing. Lautgruppen ms und ns. Studien zur indogermanischen Grundsprache, hrsg. von *W. Brandenstein* 4. Wien (= Arbeiten aus dem Institut für allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft, hrsg. von *W. Brandenstein* 4. Graz).
Brastiņš, E.
1928 Latvju Dieva dziesmas [Lettische Gotteslieder], Rīgā.
1929 Latvju gadskārtas dziesmas [Lieder der Jahreszeiten], Rīgā.
Bregžis, K.
1931 Baznīcu vizitāciju protokoli [Visitationsprotokolle der Kirchen], Rīgā.
Brīvzemnieks, F.
1881 Materialy po etnografii latyšskago plemeni. IOLE-T 40, 6.
Brückner, A.
1926 Mythologische Thesen. ARSP 40.
Brugmann, K.
1906 Vergleichende Laut-, Stammbildungs- und Flexionslehre nebst Lehre vom Gebrauch der Wortformen der indogermanischen Sprachen. Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen von *K. Brugmann* und *B. Delbrück* 2, 1, Straßburg.
Bruņenieks, M.
1928 Jāņi – auglības svētki [Johanniszeit – Fruchtbarkeitsfest]. IMM 1.
Buck, C.
1949 A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages, Chicago.

Clemen, C.
1936 Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos 6, Bonnae.

Danthine, Hélène
1937 Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne 1–2. BAH 25, 1–2.
Devoto, G.
1939 Le origini e la lingua dei Lettoni. Lettonia, Roma.
de Vries, J.
1956/57 Altgermanische Religionsgeschichte 1–2. 2. Auflage, GGPh 12, 2.
1961 Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden.
Dikshitar, V.
1933 The Lunar cult in India. IA 62.

Edsman, C.-M.
1957 Den dansande solen. RB 16.
Einhorn, P.
1649 Historia Lettica. Dorpt [= Uppsala 1956].
Eitrem, S.
1902 Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen. SVSCh 2.
Endzelīns, J.
1943 Senprūšu valoda [Die altpreußische Sprache]. LUM 27.
1951 Latviešu valodas gramatika [Lettische Grammatik], Riga.

Fehrle, E.
1955 Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker, Kassel.
Feist, S.
1939 Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache, Leiden.
Fick, A.
1874 Etymologische Beiträge. KZ 22.
Filipović, M.
1948 Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena. Résumé: Vestiges du culte de Péroun chez les Slaves méridionaux. GMS 3.
1954 Jot o tragovima Perunova kulta kod Južnih Slovena. GMS 9.
Fontes
1940 Fontes Historiae Latviae Societatis Jesu 1–2. Coll. *J. Kleijntjens.* SHL 3, 1–2.
Fraenkel, E.
1936 Die indogermanischen *-l-*Stämme. KZ 63.
1950 Die baltischen Sprachen. IB 3, Heidelberg.
Frisk, H.
1934 Zum Typus 'ακρό-πολις in den idg. Sprachen. IF 52.

Gimbutas, Marija
1956 Culture change in Europe at the start of the second millennium B.C. Selected papers of the Fifth international congress of anthropological and ethnological sciences, Philadelphia.
1960 From the Neolithic to the iron age in the region between the upper Vistula and middle Dnieper rivers; a survey. IJSL 3.
1963 The Indo-Europeans: archeological problems. A An 65, 4.
1963a The Balts, London.
Gonda, J.
1960/63 Die Religionen Indiens 1–2. RM 11–12.
Greble, Vilma
1956 Dziesmas par bērnu dzimšanu [Lieder über die Geburt der Kinder]. LTdz 2.
1957 Mītiskās latviešu tautasdziesmas [Die mythologischen lettischen Volkslieder]. LTdz 3.
Grienberger, T.
1896 Die Baltica des Libellus Łasicki. ARSP 18.
Grimal, P.
1951 Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, Paris.
Grimm, J.
1876 Deutsche Mythologie 2, Berlin.
Güntert, H.
1914 Über Reihenwortbildungen im Arischen und Altgriechischen. IB 3. A, 1.
1923 Der arische Weltkönig und Heiland, Halle (Saale).

Harris, R.
1913 Boanerges, Cambridge.
Helm, K.
1913/53 Altgermanische Religionsgeschichte 1–2, Heidelberg.
Herzfeld, E.
1936 Ušā – Eos. AUB 4, 2.
Hopkins, Grace
1932 Indo-European *deiwos and related words. Diss. Yale. Philadelphia. Suppl. to Language 12.
Hüsing, G.
1909 Die iranische Überlieferung und das arische System. MB 2, 2.
Hupel, A.
1774/82 Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland 1–3, Riga.

James, E.
1966 The tree of life. SHR 11.

Jansons, J.
1926 Uz kā pamatojas mūsu traģēdijas sākumi Jāņos un Dievainēs [Worauf gründen sich die Anfänge unserer Tragödie in der Johanniszeit und Seelenzeit]? FBR 6.
1933 Die lettischen Maskenumzüge. Diss. Bonn. Riga.
Jaskiewicz, W.
1952 A study in Lithuanian mythology. SB 9.
Johansson, K.
1919 Germ. Alcis (germ. Dioskurer). ANF 35.
Jonval, M.
1928 Les chansons mythologiques lettonnes, Paris [gedr. Riga].

Karsten, T.
1922 Fragen aus dem Gebiete der germanisch-finnischen Berührungen. FVSF 44, B 3.
Keith, A.
1925 The religion and philosophy of the Veda and Upanishads 1. HOS 31.
Kilian, L.
1955 Haffküstenkultur und Ursprung der Balten, Bonn.
Klimas, A.
1971 Baltic, Germanic and Slavic. DB.
Krahe, H.
1957 Vorgeschichtliche Sprachbeziehungen von den baltischen Ostseeländern bis zu den Gebieten um den Nordteil der Adria. MAWA 3.
Krappe, A.
1926 The Valkyries. MLR 21.
1931 Les dieux jumeaux dans la religion germanique. APhS 6.
Kurtz, Edith
1937/38 Heilzauber der Letten in Wort und Tat 1–2, Riga.

Lanczkowski, G.
1968 Religionsgeschichte. Sacramentum Mundi 2, Freiburg i. Br.
1971 Religionsgeschichte Europas, Freiburg i. Br.
Lange, J.
1772 Vollständiges deutschlettisches und lettischdeutsches Lexicon. Mitau [1777].
Lautenbachs, J.
1894 Par likteņa-deevibām jeb trim Laimiņām [Über die Schicksalsgottheiten oder die drei Laimiņas]. RLBR 9.
Lexikon
1884 Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hrsg. *W. Roscher* 1–4, Leipzig.
Līdeks, O.
1940 Latviešu svētki [Lettische Feste]. MAFL B 8.
Literae
1618 Literae Annvae Societatis Jesv. Anni 1606. 1607. et 1608, Mogvntinae.
Ljungberg, H.
1947 Tor. AUU 9.
Łowmiański, H.
1937 The ancient Prussians, London.
Lurker, M.
1960 Der Baum in Glauben und Kunst. SDK 328.

Maldonis, V.
1935 Dievs, der Gott der lettischen Volkstraditionen. ST 1.
Mancelius, G.
1638 Lettus, Das ist Wortbuch [. . .], Riga.
Mannhardt, W.
1875 Die lettischen Sonnenmythen. ZE 7.
1936 Letto-Preussische Götterlehre. MLL 21.

Meillet, A.
1931 Lettone „*Jumis*". SB 1.
Much, R.
1941 Mondmythologie und Wissenschaft. ARW 37.

Nilsson, M.
1925 [Rez.] Schultz 1924. HBlV 23 (1924).
1950 Geschichte der griechischen Religion 1–2. HA 5, 2, 1–2.

Oldenberg, H.
1923 Die Religion des Veda, 3. und 4. Auflage, Stuttgart und Berlin.
Otto, R.
1932 Gottheit und Gottheiten der Arier, Gießen.

Pettazzoni, R.
1955 L'onniscienza di Dio. CSR 24.
Pisani, V.
1950 Le religioni dei celti e dei balto-slavi nell'Europa precristiana. RU 9.
1962 Il paganesimo balto-slavo. StR 2.
Plāķis, J.
1930 Die baltischen Völker und Stämme. Lett.
Pokorny, J.
1948 Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern.

Reichelt, H.
1906 Der sekundäre Ablaut. KZ 39.
Reimchronik
1876 Livländische Reimchronik. Hrsg. *L. Meyer,* Paderborn.
Ringgren, H. – Ström, Å.
1959 Die Religionen der Völker. KT 291.
Rosenfeld, H.
1963 Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmelsgottglaube. Märchen, Mythos, Dichtung, München.
Rūķe-Draviņa, Velta
1959 Diminutive im Lettischen. Diss. Stockholm. Lund. AUS, Études de phil. slave 8.

Scherer, A.
1953 Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern. IB 3, R., 1.
Schleicher, A.
1856 Litauische Grammatik, Prag.
Schmid, W.
1963 Zum lettischen Götternamen Ūsiņš, BN 14.
1966 Alteuropa und der Osten im Spiegel der Sprachgeschichte. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderheft 22. Innsbruck.
1968 Alteuropäisch und Indogermanisch. MAWA 6.
Šmits, P.
1926 Latviešu mītoloģija [Lettische Mythologie], Rīgā.
1930 Die Mythologie der Letten. Lett.
1932 Latviešu mītoloģija [Lettische Mythologie]. LTD 10.
Schröder, F.
1951 *Erce* und *Fjǫrgyn.* Erbe und Vergangenheit, Tübingen.
Schröder, L. v.
1895 Bemerkungen zu H. Oldenbergs Religion des Veda. WZKM 9.
1923 Arische Religion 1–2, Leipzig.
Schultz, W.
1924 Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen. MNB 35.

Schumacher, B.
1957 Geschichte Ost- und Westpreußens, Würzburg.
Švābe, A.
1915 Waloda kā ideoloģija [Sprache als Ideologie]. D.
Senkeviča, Biruta
1940 Senie Jāņi Zemgalē [Das alte Johannisfest in Zemgale]. MAFL B 9.
Senn, A.
1966 The relationships of Baltic and Slavic. Ancient Indo-European dialects. Proceedings of the Conference on Indo-European linguistics held at the University of California. Los Angeles, April 25–27, 1963. Berkeley and Los Angeles.
1971 Slavic and Baltic linguistic relations. DB.
Skardžius, P.
1963 Dievas ir Perkūnas. Ai 6–7.
Specht, F.
1936 Lituanica. KZ 63.
1939 Sprachliches zur Urheimat der Indogermanen. KZ 66.
1944 Der Ursprung der indogermanischen Deklination, Göttingen.
Spekke, A.
1958 History of Latvia, Stockholm.
1968 Balts and Slavs, Washington, D. C.
Stalšans, K.
1958 Latviešu un lietuviešu austrumu apgabalu likteni [Das Schicksal der lettischen und litauischen Ostgebiete], Chicago.
Stender, G.
1783 Lettische Grammatik, Mitau.
Straubergs, K.
1937 Pasaules jūŗa [Das Weltmeer]. SM 4.
1939 Latviešu buŗamie vārdi [Die Zauberworte der Letten] 1–2. MAFL A 5, 10.
1953 Zur Jenseitslehre der lettischen Volkstradition. SV.

Töppen, M.
1846 Geschichte des Heidenthums in Preussen. Neue Preussische Provinzial-Blätter 1–2.
Turnwald, K.
1968 Die Balten des vorgeschichtlichen Mitteleuropas. Arheoloģija un etnografija 8. Rīgā.

Vītols, A.
1925 Latviešu tikumiskās apziņas raksturīgais elements [Das charakteristische Element des lettischen sittlichen Bewußtseins]. IMM 1.
1927 Mūsu tautas dziesmu „Laimas lēmuma" psīcholoģija [Die Psychologie des „Beschlusses der Laima" in unseren Volksliedern]. IMM 1.
Vlenbrock, H.
1615 Encomion Urbis Rigae Livoniae Emporii Celeberrimi, Rostocki.
Volteris, E.
1886 Mythologische Skizzen. ARSP 9.

Wagner, N.
1960 Dioskuren, Jungmannschaften und Doppelkönigtum. ZDPh 79.
Walde, A.
1930/32 Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Hrsg. *J. Pokorny* 1–2, Berlin und Leipzig.
Wiedemann, O.
1904 Etymologien. BB 28.
Wiesner, J.
1968 Fahren und Reiten. AH 1 F.

Wittram, R.
1954 Baltische Geschichte, München.
Wörterbuch
1932 Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. Bearb. *M. Niedermann, A. Senn, A. Salys* 1 ff, Heidelberg.

Zēvers, J.
1953 Sehwers, Sprachlich-kulturhistorische Untersuchungen vornehmlich über den deutschen Einfluß im Lettischen. VOJFB 4.
Zicāns, E.
1935 Die Hochzeit der Sonne und des Mondes in der lettischen Mythologie. ST 1.
1938 Der altlettische Gott Pērkons. In piam memoriam Alexander von Bulmerincq. AHR 6, 3.

NAMEN- UND SACHREGISTER

Namen- und Sachregister